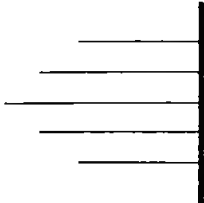
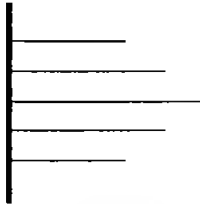


1 nr 21



REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

1



SERIE NOUĂ, Anul XVIII (90), ianuarie-martie, 2008

Editura ANDREIANA, SIBIU
ISSN 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. Dr. VISARION RĂȘINĂREANU, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
(decan) Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Lect. Dr. MIHAI IOSU (secretar științific),
Pr. Lect. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Lect. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Lect. Dr. CONSTATIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna,
Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr.
ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof.
Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-
Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic,
Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Conf. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: ADRIAN STOIA; Tehnoredactare: OVIDIU POPOVICI

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. STUDII ȘI ARTICOLE

PR. CONF. UNIV. DR. CONSTANTIN NECULA <i>Teologia ca exercițiu de bucurie și admirație – pretext la bucuria roștirii despre teologie</i>	7
PR. LECT. UNIV. DR. CONSTANTIN OANCEA <i>Trei tratate politice din antichitate și însemnătatea lor pentru sesizarea fondului juridic și teologic al legământului sinaitic</i>	14
DIAC. DRD. VASILE NEACȘU <i>Politeia îngerilor și îndumnezeirea omului. Angelologie teologică și cosmologie în procesul spiritual de sfințire a ființei umane</i>	26
RALUCA DRĂGHICESCU <i>Simbolistica numelor Maicii Domnului în rugăciunile Ortodoxiei</i>	52
ASIST. DRD. FLORIN DOBREI <i>Ioan de la Prislop – un ierarh hunedorean pe scaunul mitropolitan al Bălgradului</i>	76
PR. DRD. RĂZVAN TIMOFTE <i>Cuceririle arabe în Spania</i>	89
DR. SEBASTIAN CÂRSTEA <i>Disputa dintre Roma și Constantinopol pentru Biserica Bulgară</i>	123
PR. DRD. CĂTĂLIN TEULEA <i>Cruciada a IV-a: deziderate și consecințe politico-religioase</i>	150
PR. DRD. LIVIU LAZĂR <i>Teologia și viața Bisericii Romano-Catolice reflectate în documentele Conciliului II Vatican</i>	181
DRD. ȘERBAN GEORGE PAUL DRUGAȘ <i>Antropologia și problemele actuale de bioetică</i>	229
PR. DRD. CĂTĂLIN PĂLIMARU <i>Influența Corpusului macarian asupra spiritualității răsăritene</i>	250
PROF. NICOLAE ȚURCANU <i>Despre cântările bisericești notate de Dimitrie Cunțan și utilizarea lor în Brașov și împrejurimi</i>	283
DRD. STELIAN GOMBOȘ <i>Problema existenței orei de religie – o abordare teologică și apologetică</i>	299
PROF. DRD. CRISTINA SOCOȘAN <i>Statutul femeii în Biserica primară (sec. I-IV)</i>	319

PR. DRD. ALIN C. SOCOȘAN

Antropologie biblică sau evoluționism? 331

II. PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE

Omilia I (traducere de Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Necula) 344

III. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

PR. PROF. UNIV. DR. DUMITRU ABRUDAN

Acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Preotului Prof. Dr. Marcel Metzger 349

PR. PROF. UNIV. DR. CONSTANTIN OANCEA

*Laudatio Monseniorului Marcel Metzger, profesor emerit
al Facultății de Teologie Catolică din Strasbourg* 352

PR. PROF. DR. MARCEL METZGER

Liturghia ca icoană a darurilor lui Dumnezeu (trad. Ierom. Dr. Vasile Bîrzu) 358

DR. ȘTEFAN TOMA

*Gânduri la adormirea.întru Domnul a Prea Fericitului Părinte Hristodulos,
Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii* 369

DR. ȘTEFAN TOMA

*Prea Fericitul Părinte Ieronim al II-lea, noul Întâistătător
al Bisericii Ortodoxe a Greciei* 375

IV. RECENZII

Carmen Maria Bolocan, *Catehetica și Didactica Religiei – interferențe și deosebiri*, Editura Sfântul Mina, Ed. 2, Iași, 2008, (p. 304); Christoph Marksches (editor), *Hans Freiherr von Campenhausen – Weg, Werk und Wirkung, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, vol. 43 (2007). Heidelberg, 2008, (p. 114); Volker Henning Drecoll (editor), *Augustin Handbuch*, Editura Mohr Sebeck, Tübingen, 2007, (XVII+ p. 799); Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, (p. 220); Pr. Prof. Dr. Dumitru Găină, *Ortodoxia românească în Australia*, Editura R.C.R. Prinț, București, 2007, (p. 131); Mariana Ciucă, *Poezii*, Editura Tipanaste, Pitești, 2005; Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan, *Taina Cuvântului*, Editura Universității din Oradea, 2008, (p. 546).

NORME DE TEHNOREDACTARE 405

AUTORI407

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVIII, No 1, January-March, 2008

CONTENTS

I. Studies and articles

REV. ASSIST. PROF. DR. CONSTANTIN NECULA – *Theology as an Exercise of Joy and Admiration - An Excuse for Taking Joy in Talking about Theology*

REV. ASSIST. PROF. DR. CONSTANTIN OANCEA – *Three Ancient Political Treatises and Their Significance to Understanding the Legal and Theological Background of the Sinaitic Covenant*

DEAC. VASILE NEACSU – *Angels' Politeia and the Deification of Man. Theological Angelology and Cosmology in the Spiritual Process of Man's Sanctification*

RALUCA DRĂGHICESCU – *The Symbolism of Theotokos's Names in Orthodox Prayers*

FLORIN DOBREI, TA – *Ioan of Prislop – A Hierarch from Hunedoara on the Metropolitan See of Bălgrad*

REV. RĂZVAN TIMOFTE – *Arab Conquests in Spain*

DR. SEBASTIAN CÂRSTEA – *The Dispute between Rome and Constantinople on the Bulgarian Church*

REV. CĂTĂLIN TEULEA – *The Fourth Crusade: Desiderates Politico-Religious Consequences*

REV. LIVIU LAZĂR – *The Theology and Life of the Roman-Catholic Church as Reflected in the Documents of the Second Vatican Council*

ȘERBAN GEORGE PAUL DRUGAȘ – *Anthropology and Current Bioethical Issues*

REV. CATALIN PALIMARU – *The Influence of the Macarian Corpus on Eastern Spirituality*

ASSOC. PROF. NICOLAE ȚURCANU – *The Religious Songs Published by Dimitrie Cuntan and their Importance in Brasov and Brasov Region*

STELIAN GOMBOȘ – *Religious Education in Schools - A Theological and Apologetic Approach*

PROF. DRD. CRISTINA SOCOȘAN – *Women in the Early Church (Between the First and Fourth Century)*

PR. DRD. ALIN C. SOCOȘAN – *Biblical Anthropology or Evolutionism?*

II. Patristic Writings

SAINT GREGORY THE GREAT – *The first homily* (Transl. by Fr. Constantin Necula)

III. The Ecumenical Actuality

REV. PROF. DR. DUMITRU ABRUDAN – *Rev. Prof. Dr. Marcel Metzger, the Faculty of Catholic Theology in Strasbourg, France, was awarded the degree of Doctor Honoris Causa*

REV. PROF. DR. CONSTANTIN OANCEA – *Monsignor Marcel Metzger's Laudatio, professor emeritus of the Faculty of Catholic Theology in Strasbourg*

MARCEL METZGER – *Liturgy as the Icon of God's Gifts*

DR. ȘTEFAN TOMA – *Thoughts at the Falling Asleep of His Beatitude Hristodoulos, Archbishop of Athens and All Greece*

DR. ȘTEFAN TOMA – *His Beatitude Hieronymos II, the New Head of the Orthodox Church of Greece*

IV. Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

I. STUDII ȘI ARTICOLE

Teologia ca exercițiu de bucurie și admirație – pretext la bucuria rostirii despre teologie –

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Invitat de Asociația tinerilor teologi¹ să-mi verific fișa de gând în ce privește relația dintre teologie, știință și credință mi-am reamintit, dacă nu cumva mi-am continuat numai zbaterea de conștiință din vremea, nu foarte depărtată, propriei mele studenții teologale. La vremea aceea îmi erau proaspete în minte și pe suflet cunoștințele social-politice care-mi fuseseră credință până nu cu mult în urmă, fără a crede în ele, dar și cele trăite în unitatea militară unde-mi satisfăcusem stagiul, chiar în perioada de grație dintre septembrie 1989 și septembrie 1990. Cu anul nou bisericesc căpătasem o nouă identitate îndelung așteptată dar iremediabil ctitorită pe sângele celorlalți, mult mai vrednicii mei colegi de generație decembristă, identitatea de om liber, aceea din care avea să renască, ireversibil câștigat, sper eu, statutul meu creștin, de om al lui Dumnezeu, liber în jertfa libertății. Descopeream biserica altfel. Nu mai era o societate secretă care mi-o transformaseră cei din jur în bau-bau, și nici clubul select de interese circumscrise numai anumitor familii, cum mă lăsau a înțelege cei din jurul meu, care erau siguri că nu pot intra la teologie. Deci, dacă vreți, prima definiție a teologiei a fost pentru mine una negativ descriptivă: locul în care tu nu poți fi. Dar am învățat din aceasta cea mai coerent pozitivă definire a teologiei: *locul în care Dumnezeu mă vrea*².

O să se creadă că-i un simplu joc de cuvinte, dar cei care ați trecut prin aceasta sunt siguri că înțelegeți perfect *starea de teologie* pe care o descriu, aceea de a fi chemat, peste capul intereselor restricționiste, la *libertatea de a-i vorbi lui Dumnezeu și de a vorbi cu Dumnezeu*. De aceea prima definire a teologiei am legat-o de libertatea de a-i răspunde la chemare, lucru pentru care trebuie să mă înțelegeți că am avut nevoie de curaj. Dintâi aceste trei lucruri le-am aflat necesare pentru teolo-

¹ Materialul a constituit referatul propus pentru întâlnirea Asociației Studenților Teologi, București, iunie 2007.

² Aveam să descopăr, peste ani, că un mare teolog, Karl Rahner, consemna aceeași *spațialitate* a teologiei în vol. său *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, Editura Galaxia Gutenberg, 2005, cap. *Cel care ascultă mesajul; omul ca acela care stă la dispoziție*, p. 59-61. De altfel pentru un astfel de subiect ca acela abordat de această conferință, cartea aceasta poate fi un minunat pretext de meditație.

gie: *chemarea lui Dumnezeu, libertatea și curajul de a -l răspunde la această chemare*. O chemare, o libertate, un răspuns, triada bucuriei teologice³. Emoția intrării la teologie nu s-a comparat cu emoția intrării în Teologie. Prima liturghie nu o mai rețin, dar mi-aduc aminte de primele clipe la capela Facultății, în realitatea comunității studențești, sub geana de foc a primei Psaltiri citite ca student. Atunci am priceput că rugăciunea nu poate lipsi teologului, dacă el vrea să rămână om întreg, nu scenarist al vocii lui Dumnezeu, nu imberb comentator al neputințelor lumii. Am aflat atunci că teologia ar presupune haine uniformizate și atitudini controlate, cazuistici complicate pe păcate trăite de alții, teama de a nu fi descoperit tu însuși păcătos. Și m-a frisonat pentru întâia oară frigul iadului, căci dintre aroganțe îmi zâmbea diavolul. Convins că teologia nu poate fi atât de snoabă, și reducionista, convins că Hristos nu S-a întrupat pentru a ne oferi o nouă pereche de ochelari de cal conștiințelor noastre, în care să ne vedem pe noi buni și puri și restul lumii ca pe un reziduu al Facerii, am descoperit credința. O deznădejde a născut credința în mine. O deznădejde cumplită că am să-l fac pe Dumnezeu de rușine, tocmai pe El, Persoana care investise cel mai mult în mine. Atunci am aflat că El este dincolo de cărți și Cer, că este și dincoace de sternul meu, adică adânc viețuind în inima mea. De aici cea de-a doua definiție care mi-am construit-o: teologia este conviețuirea cu Hristos Iisus, dulcele nume care mișcă spre Sine toate⁴.

M-am entuziasmat mai apoi constatând că știința de carte pe care o cere parcurul academic poate fi ocolită, că dialogul cu profesorii mei este mai fructuos decât ascultarea și redarea, fără entuziasm de altfel, a manualelor și schițelor de curs. Atunci am înțeles că teologia este știință dialogică și că, trecută în Taine, *teologia este știință trialogică*⁵, Dumnezeu locuind teologia despre Sine cu harul Său. M-am temut că nu pot întreba pe cât mi se putea răspunde, dar m-a liniștit smerenia de cărturari a părinților profesori, lipsa de aroganță culturală limpezită prin ancorarea culturală, fără de care nu cred că se poate crește în teologhisire, adică în știința de a-L

³ Nu citisem pe atunci cartea lui Luigi Giussani, *La origine della pretezione cristiana. A doua parte a Parcurului*, Editura Meridiane, 2002, Cap. al șaselea, Pedagogia lui Cristos în a se revela, subcap. Liniile esențiale ale pedagogiei revelatoare; Din pricina Lui: centrul libertății; Momentul identificării, p. 77-90.

⁴ Atunci, în primii ani ai Facultății, am citit cu sârg și bucurie cărțile Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos și Explicarea Dumnezeieștii Liturghiei*, în traduceri lor clasice: aceea a Părintelui Theodor Bodogae și, pentru a doua lucrare, aceea a Părintelui Ene Braniște. Era momentul în care descopeream biblioteca, aceea pe care aveam s-o denumesc *Cerul de cărți al Teologiei* (a se vedea articolul „Biblioteca Teologiei sau Cerul de Cărți”, în vol. *Să ne merităm Ortodoxia*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2004, pp. 194-198).

⁵ Erau anii marcați de editarea, pentru prima oară pe piața românească de carte a tratatului lui Martin Buber *Eu și tu*, (Editura Humanitas, 1994), care-și găsisese reflecția ortodoxă în gândirea de excepție a Părintelui Dumitru Stăniloae reflectată în cartea, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, a cărei primă ediție (Sibiu, 1943, 404 p.) o mai am și acum, copiată de mână nu de teama unui examen ci din drag de una din cele mai mari cărți de teologie pe care a născut-o seva teologică românească, din respect pentru căldura ce am aflat-o în ea refuzând să cred, până astăzi, că ea poate fi xeroxată.

iubi pe Dumnezeu⁶. Când nu mi-erău la îndemână, deschideam cărțile, prietenele destinselor nopți de veghe și priveghere, căci am înțeles deplin un lucru: *teologie nu se poate face cu încrâncenare ci numai în ambianța de bucurie pe care o dăruiește Duhul Sfânt*. A fost momentul când am descoperit suavitatea teologiei românești, sau pre românește rostită. La vreme de mari derute sufletești de-aici mi-am tras seva supraviețuirii, din martiriul smeritei teologhisiri românești⁷, soră cerească propovăduirii apostolice. Descopeream astfel că teologia nu este produsul unor generații teologice spontanee, ci *summa trăirilor și vestirilor adevărurilor de credință pe care Biserica și-a construit stâlpii și fundamentele mărturisirii*.

Descopeream astfel aspectul *succesiunii apostolice* care, în termenii academismului modern ar trebui să prețuiască, măcar, cât prețuirea pe care o are tradiția unor pseudo-științe născute sub presiunea activismului științific al marilor concernuri de cercetare micro ori macro biologică. O succesiune apostolică extrem de importantă pentru aspectul științific, așadar, căci constituie garanția argumentelor și argumentărilor prin care teologia interoghează și interpelează lumea. Vremea de acum abundă de interogațiile lumii la adresa Bisericii. Complexați de arzătoarea dorință de a ne dovedi științifici, uneori cu prețul vecinătății cu erezia, am uitat că teologia nu oferă soluții și nici răspunsuri simpliste, plecând și ajungând doar la om, ca ființă cu valențe educabile, ca o oarecare știință alchimic alcătuitoare de poțiuni și soluții grabnice și pentru orice situație. Ea construiește argumentările Împărăției, *nu răspunde la întrebarea ce sau care. Ea răspunde la întrebarea Cine*. Căutând odihnă în Persoanele Sfintei Treimi, teribilul obiect de studiu al acestei neprețuite științe. Descoperindu-se deplin în construcția catehumenală, răsturnarea pozitivă a discursurilor complicate prin care unii cred că pot defini teologia. Simplă și evanghelică, știința teologică pierde din substanța ei mântuitoare atunci când se alienează falselor argumentări ale intereselor de școală, teribilismelor libertine sau corupției de sens practic, căci una din finalitățile acestei științe este realismul necorupt al înțelegerii lumii pe care Dumnezeu cel Viu, obiect al cunoașterii cu bază reală ca predicat logic, a creat-o, a purtat-o în grija Sa iar „la plinirea vremii” (*Gal 4, 4*), a restaurat-o de dragul veșniciei.

⁶ A se vedea la acest aspect analiza făcută prin grila Filocaliei de către Placide Deseille, *La Spiritualité Orthodoxe et la Philocalie*, Editura Albin Michel, 2003, 282 p.

⁷ Două lucrări ne apar aici foarte bine venite pentru a reliefa aspectele și curente teologice românești științifice, care prin acrivie și respect academic se disting cu prisosință: *Dicționarul Teologilor Români*, realizat de Părintele Profesor Mircea Păcurariu (ed. I, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, 501 p.) și *Teologia Ortodoxă în România contemporană*, a regretatului Părinte Ion Bria (Trinitas, 2003, 131 p.).

În timp, ajuns la contactul cu marile curente ale teologiei moderne⁸, văzând ușurința cameleonică în care acestea își transferă atribuțiile în sociologie și psihopedagogii pastorale soft, am înțeles că teologia ortodoxă are calitatea de a rămâne teologie a vieții în Hristos, teologie a unicității și irepetabilității, a conjugării permanente la timpul prezent a marilor Verbe ale umanității: a fi, a iubi, a crede, a muri, a învia... Poate și de aceea gramatica ei este greu descriptibilă⁹ iar istoria ei fascinează încă. Poate de aceea orice trădare în pietisme de nuanță sau false rigori științifice este amendată de uitarea pe raftul cu bibliografie vulnerabilă la critica de duh a lumii de azi. Și constituie uneori lista cu teribile decepții ale copilăriei noastre teologice, multe motivând demisia din cercetarea teologică a multora din cei care astăzi îngroașă rândurile îndoielnice ale agnosticilor. Pentru că lectura în actul cercetării teologice incubă acest risc: suprasaturarea de text, structuralizare sistemică lipsită de epistem, educabilitate lipsită de forța educațională a mărturiei. Pentru că opusul teologiei nu este ateismul științific, ci apostazia, iadul deschis al închiderilor de sens, balta de teribilisme născută la marginea marilor fluvii de tradiție mărturisitoare, cărcotașa alcătuire de prețiozități obscure care nu schimbă viața nimănui, nici măcar a scriitorului lor.

Ceea ce face valabilă o teologhisire este șocul de viață nouă și înnoitoare pe care-l propune celui care caută mântuirea, coerența în Taine și în viața cotidiană a Împărăției, cu alte cuvinte, bucuria descoperirii că aparții lui Dumnezeu, ca rob și ostaș în ofensivă, deopotrivă, ca mort și înviat, ca pierdut și aflat, ca om întreg, rege și cunună a creației și a re-creației lumii, dar adâncit de iubirea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte ceea ce face vie o teologie este Dumnezeu care se simte prezent, viu în ea. Căci Ortodoxia nu propune un nou mod de a filosofa asupra lumii, ci un mod de viață efectiv nou, încercat în focul tristeții radioase pe care o produce ritmul liturgic al Bisericii și ritmul personal al acceptării Bisericii ca parte integrantă a cotidianului tău, nodul de sens al ființei tale. Într-o ontologie a valorilor moderne teologia nu cuprinde aplauze, acceptări preconcepute, nu lasă nepedepsit de diavol curajul de a-l demasca, de a-l pune la punct, adică la călcâiul de ger al iadului.

Teologia nu cuprinde disperări și nici nu poate aborda orice teme cu nonșalanța celorlalte științe umaniste. De aceea spiritul teologului trebuie să fie destins în harul lui Hristos dacă vrea să rostească cele ale lui Hristos. Nu are învățșări și nici nu-și dez-

⁸ Pentru studentul care crede în *nevoia de dialog intelectual* pentru izbăvirea din aroganțe intelectuale, o foarte bună *cură de lectură* a celui alt, contemporanul generației mele umane, poate fi constituită din volumele lui James Montgomery Boice, *Fundamente ale credinței creștine – o prezentare accesibilă a teologiei protestante*, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000, 697 p., precum și din excelenta lucrare de sinteză și analiză teologică *Teologie creștină* aparținând lui Millard J. Erickson, Editura Cartea creștină, Oradea, 2004, 1071 p. Cea din urmă carte ne propune una dintre cele mai matematice construcții asupra definiției teologiei (p. 19-136, marcate de capitole vizând: *ce este teologia; teologie și filozofie; metoda investigației teologice; teologia și studiul critic al Bibliei; actualizarea mesajului creștin; teologia și limbajul ei*).

⁹ Un efort lăudabil a realizat, și în acest sens, Mihail Neamțu cu volumul *Gramatica Ortodoxiei*, Editura Polirom, 2006.

voltă antipatii de subiecte, cu atât mai mult de subiecți. El este mai ales om, și mai ales parte a umanității pe care o redescoperă lui Hristos, nu ca și cum am crede că El nu știe drama ei, ci ca o rugăciune din care teologhisirea este numai o parte¹⁰. *Născută în cer*, teologia nu poate fi decât plină de cerească bucurie, orice încrunteală anulându-i caracterul de lumină. De aceea marii predicatori ai credinței nu propovăduiau împotriva păcatelor pur și simplu, ci vesteau frumusețea virtuților, nu coborau vestirea la teme de anatomie patologică a firii umane, ci propovăduiau pozitiv, în favoarea unei vieți pline de virtuți, din care bucuria nu putea lipsi. Aici apare teama mea, personală, de sistemul zis de teologie și cercetare teologică. Ucide duhul prin alambicurile unor scheme năstrușnic puse-n scenă de *prietenul scolasticii*, dărâmătorul rațiunii. Cum prea luați de valul eseisticii teologice, uităm de necesitatea unor osaturi sistematice pe care să se prindă, dendrite de sens, dezvoltările propriilor noastre gânduri teologice. Aici este marea greutate, dacă nu ai discernământul activat de Duhul Sfânt. Pentru că *teologhisirea este exercitarea acestui discernământ, iar ruperea de el naște schizoidii și destrucțiuni aproape mortale*. De unde și marea responsabilitate pe care o naște teologia în viața teologului. Exemplele cele mai ferme: sfinții, categoria cea mai izolată a lumii destructurate valoric pe care ne-o propune lumea de azi.

De aici greutatea de a defini *teologia singuratică*. Când Vladimir Lossky căuta soluții la această dilemă, scria „*Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*”¹¹, adresându-ne cea mai corectă punere în ecuația valorilor a terminologiei teologice. Un *trinom combinatoric*, cum ne-ar îndemna modernismul să afirmăm: teologie-mistică-biserică. Dovedind în acest fel că acestea nu pot exista în mod independent, dar nici lipsite de autonomia necesară dezvoltării interdisciplinare. Că teologia fără mistică și biserică se reduce la ideologie, că mistică fără teologie și biserică este magie, vrăjitorie, că biserica fără teologie și mistică este sectă sau sindicat nenorocit tocmai de amabilitatea cu care se propune. Dovedind așadar că teologia este un efort mult mai amplu și mai complet decât simpla parafrizare cu emfază a lucrurilor știute din descoperirea altora, din spusa tradiției sau decât încercarea de a brusca, de cele mai multe ori cu orice risc, sensurile perene ale teologiei descoperite prin efortul Sfinților Părinți. Epoca informatizării poate aduce plusul de informație necesar redinamizării unor segmente ale teologiei clasice, mai ales în ce privește teologia practică, pedagogia teologiei sau componenta sa pur metodică, dar lipsite de impulsul duhovnicesc componentele cercetării teologice se destramă în acrostihurile unor false cercetări umaniste, lipsite de forța convertirii veacului la Hristos. De aici greutatea legitimizării unor frisoane intelectualiste¹² sau fracturi elitist-spiritualiste în arealul

¹⁰ Remarcabile ne apar la acest capitol o serie de mărturii asupra existenței și prezenței lui Dumnezeu; un posibil model, lucrarea editată de SIDIC (Service d'information et documentation Juifs-chrétiens), *Qui est-il ton Dieu? Des juifs et des chrétiens s'interrogent sur l'Alliance*, Editura Desclee de Brouwer, Paris, 2003, 267 p.

¹¹ Editura Anastasia, 1995, ca primă ediție.

¹² „deşertice abstracții”, cum nota Jacques Derrida, *Credință și Cunoaștere. Veacul și iertarea*, Editura Paralela 45, 2004, p.7-8.

teologhisirii cu adevărat în limitele Adevărului revelat. Fără minimum de efort mistico-ascetic teologhisirea nu mai convinge pe nimeni devenind o nedorită absurdizare a mesajului creștin în cenzurări fără sens, alarmisme hermeneutice și pleonasme de spirit. Dincolo de aceste fracturi se mai manifestă una, fără îndoială la fel de complexă: criza de limbaj și de limbă teologică. La acest aspect trebuie să înțelegem că efortul de a traduce tot din toate teologiile, într-o limbă română cel puțin chimizată de adaosurile mediocre ale unui elenism stângaci care caută să impună un limbaj vădit contrafăcut din elitisme ieftine și un convingător slavism desuet, dublate de anglizarea textelor unora dintre Sfinți care nu mai sunt traduși din limbile clasice ale roștirii lor ci din ediții soft ale unora dintre mănăstirile diasporei ortodoxe, mai ales din SUA. E rău, e bine? Oricum ar fi acestea nu constituie teologia unei biserici, ci izvoarele din care se naște claritatea unei construcții concentrate în jurul națiunii, ca entitate de spirit și subiect al teologiei.

Textul evanghelic (*In* 4, 5-42) despre femeia din Siharul Samariei mi-a fost ajutor în descoperirea relației dintre teologie, Domnul Hristos și viața de zi cu zi, timp al mântuirii. Ceea ce o seduce la Hristos pe femeia aceea nu sunt termenii teologici sau conținutul lor, conținut asupra căruia femeia dovedește de altfel o bună cunoaștere, poate că de aceea Domnul își și găsește vorbă cu ea, ci termenii și conținutul propriei sale istorii pe care Hristos îi pune în contextul Întrupării Sale. *El îi spune femeii propria ei poveste*, dar o face ca Dumnezeu, viu și tainic, mistic, și construiește din oftatul de bucurie și uimire al femeii o comunitate cu totul specială, de samarineni luminați (de altfel femeia va intra în Sinaxar ca sfânta Fotini). Conținutului anterior întâlnirii cu viitura de apă vie, care este Hristos, se adaugă *libertatea rugăciunii* și sporirea în cuprinderea celor tainice în cele ce pot fi vestite. Admirabilă lecție de metodă catehetică, întâlnirea de la puțul lui Iacob nu trebuie să ne umilească prin simplitatea, ingeniozitatea și rodul pe care-l aduce; totuși, Dumnezeu Însuși Se arată în Întrupare pentru ca să nu mai strepezim teologia în stereotipizări fără duh, în accidente de relevanță mediocră sau derapaje penibile¹³. Între Siharul primitiv și avara Gadară, se joacă limita discursului responsorial al comunității creștine moderne. *Apa cea vie a teologiei în opoziție cu turma de porci a gândurilor păcătoase*, necurățite de patimă dar rostite pătimas sub acoperirea teologhisirii, ca meserie. În trecerea spre cotidian a temelor teologice, grila este ascultătorul dispus să se mântuiască¹⁴.

¹³ Despre rostul limbajului în vestirea și construirea frazeologică a mesajului rămâne remarcabilă *Lecția* lui Roland Barthes, Editura Cartier, 2006, p. 203-226, din volumul *Plăcerea textului. Roland Barthes despre Roland Barthes. Lecția*, ed. cit, 226 p.

¹⁴ De aici și nevoia mea de a scrie de dragul celor care nu apucă să treacă pragul bisericii așa apărând cele două volume, *Îndumnezeirea Maidanului- pastorația bisericii în spatele blocului*, Editura Agnos, Sibiu, 2006, 297 p. și *Provocările Străzii – mic catehism vorbit*, Editura Agnos, Sibiu, 2006, 205 p. Acestora le vor urma două volume de cateheze radiodifuzate, *Porțile Cerului* care sper să constituie începutul construirii unei cateheze mistagogice practice, pentru credincioșii care au nevoie de simplificarea pozitivă a mesajului creștin.

Dacă ar fi să aduc, de încheiere, dinaintea propriei mele conștiințe o icoană a teologiei, cred că una bine venită ar putea fi o poveste pe care o redau nădăjduind că va crește și pe alții, măcar la fel de mult ca pe mine. Povestea spune că într-un oraș gri, cu oameni anosti, terminați de muncă și de durerile unui cotidian de nimic, a poposit un bărbat. A început să rostească povești despre bine, adevăr, frumos și toate cele care alcătuiesc cromatica Duhului Sfânt. După două zile nimeni nu-l mai asculta, dar el, retras în centrul orașului pe o bancă, a continuat să zică poveștile sale. Un an, doi, trei, zece, cincisprezece, douăzeci... La un moment dat se apropie de el un copil care-l întreabă fără menajamentele scrupulului social: „nene, da mata ce faci aici?”. „*Spun povești*”, a replicat omul, căruia de foarte mult timp nimeni nu-i mai adresase o vorbă. „De ce?”. „*Prima dată spuneam povești ca să schimb lumea...*”. „Și ai reușit?”. „Nu” a recunoscut, onest omul. „Și atunci de ce mai povestești...”. „**Ei, acum spun povești nu ca să schimb lumea, ci pentru ca lumea să nu mă schimbe pe mine!**”. Poate că aici veți descoperi răspunsul la cititul Filocaliei și al Sfinților Părinți, răspunsul interior al nopților de încordare în a scrie sau gândi cele pe care, curent, le subsumăm teologiei. Dacă nu răspunde și la angoasele care uneori ne cuprind este pentru că nu reușim să ne smulgem dintre locuitorii cetății cenușii și să-l interogăm cu bucuria copilului pe Dumnezeu despre cele ale cerului și pământului, despre cele ale Sale. Teologhisirea este, în fond, taina și știința interogării, cu bucurie. Pe Dumnezeu, cu Dumnezeu, despre Dumnezeu, veți spune. Poate. Dar și despre propria noastră umanitate, provocată la îndumnezeire.

Theology as an Exercise of Joy and Admiration - An Excuse for Taking Joy in Talking about Theology. Beyond any definition, theology must be perceived as a way of life. As a way of "life in Christ," a way of witnessing for the truths of everlasting life. Joy and admiration born in theology bridge earth and Heaven because they make the theologian a heavenly man on earth. This essay addresses young theologians, undergraduate and seminary students; it aims at revealing the dimensions of leading an intellectual and spiritual life in order to discover new meanings emerging from the joy of being a theologian.

Trei tratate politice din antichitate și însemnătatea lor pentru sesizarea fondului juridic și teologic al legământului sinaitic

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin OANCEA

În antichitate, legămintele profane se încheiau în vederea măririi unui grup uman, pentru ca acesta să sporească economic sau militar. Cea mai cunoscută și răspândită formă de legământ era căsătoria. Prin ea luau naștere relații de rudenie, creându-se o comuniune pe bază sangvină între două părți. Pe plan politic și social, tratatele dintre diverse grupuri umane sau între regate reprezentau tot o formă de legământ, în care se crea o „rudenie artificială”¹, care putea fi și întărită printr-o comuniune de natură sangvină – o căsătorie dintre membrii celor două părți. Ambele forme de legământ – atât căsătoria, cât și tratatul – luau naștere prin forme legale. În ciuda caracterului politic, tratatele erau încheiate într-un context religios, care putea include ceremoniale în sanctuare, cu invocarea divinităților celor două părți pentru a fi martori la încheierea legământului. Ca și în cazul căsătoriei, e de presupus că după încheierea tratatului urma o masă sacrificială comună².

Tratatele pe care le vom prezenta sumar în continuare constituie o bază legislativă deosebit de importantă pentru înțelegerea conceptului religios de legământ, așa cum apare – ce-i drept, într-un mod unic – în Sf. Scriptură.

Trei tratate politico-militare din Vechiul Orient

1. Tratat între hitiți și egipteni în două versiuni

Ramses II³ a căutat să pună capăt ostilităților între egipteni și hitiți, care persistau de mai multe decenii în mileniul al 2-lea î. Hr. Probabil că ambele puteri erau interesate să încheie un tratat de pace, având în vedere noua amenințare militară în zonă, cauzată de invazia „popoarelor mării”.

¹ J. Hempel, „Bund I”, *RGZ* 1 (1957), p. 1513 ș.u..

² *Ibidem*, p. 1513.

³ Aprox. 1304-1238 î.Hr.

Tratatul dintre cele două imperii a fost redactat în akkadiană – limba diplomatică în mileniul al 2-lea î. Hr.⁴. Fiindcă în tratat erau implicate două părți, se redactau două exemplare ale tratatului. Ni s-au păstrat ambele versiuni, atât cea egipteană, cât și cea hitită a tratatului.

(a) În cazul versiunii egiptene, este vorba de o traducere din akkadiană în egipteană. O asemenea traducere nu a servit doar unei mai bune înțelegeri a conținutului. După cum se poate observa din comparația celor două versiuni, traducerea egipteană era totodată o prelucrare cu iz propagandistic, prin care se conferea importanță mai mare părții egiptene în încheierea tratatului. Textul a fost inscripționat în templul lui Amon din Karnak⁵.

Din conținut aflăm că varianta egipteană a documentului a fost scrisă pe tăblițe de argint de către hitiți și trimisă lui Ramses, care se afla în capitala sa din delta Nilului⁶. Pretenția de superioritate a lui Ramses era astfel evidentă: partenerii hitiți apar mai degrabă ca vasali, de vreme ce se îngrijesc de confecționarea unei ediții deosebite (pe argint și în limba egipteană) a textului.

În preambulul tratatului, relațiile beligerante dintre înaintașii celor două părți sunt socotite a fi o încălcare a unui tratat mai vechi: De la început, de la „hotarele eternității”, „zeul nu a permis să fie ostilitate” între Egipt și Hatti, printr-un tratat încheiat anterior. Însă Muwatalli, „marele principe al (imperiului) Hatti, a luptat împotriva lui „Ramses Meri-Amon, marele conducător al Egiptului”⁷. Dar acum, „Hattusili⁸, marele principe al țării Hatti”, este dispus să încheie un nou tratat cu Egiptul, în vederea încheierii ostilităților dintre ei⁹.

Tratatul are în vedere relațiile viitoare dintre cele două părți, care trebuie să fie de „bună pace și frățietate pe veci”, și mai sporite decât pacea și frățietatea din trecut. În acest scop ambii conducători renunță la invazii reciproce¹⁰. Mai mult, fiecare conducător se obligă să intervină atunci când partenerul este atacat de o putere străină:

„Dacă un alt vrăjmaș vine împotriva țării lui User-maat-Re, mareșul conducător al Egiptului, și el trimite vorbă la marele principe de Hatti, zicând: Vino cu mine ca să fiu mai tare împotriva lui, atunci marele principe

⁴ Corespondența dintre faraonii egipteni și principii canaaneni descoperită la Amarana este redactată tot în akkadiană, deși nici unii, nici ceilalți nu o foloseau curent și era nevoie de glose și traduceri pentru a lămurii deplin conținutul mesajelor.

⁵ O scurtă introducere la text precum și traducerea în engleză a lui (făcută de J. A. Wilson) se găsește în *ANET*, p. 199-201.

⁶ „Anul 21, prima lună a celui de-al doilea anotimp, ziua 21”, adică pe la sfârșitul lui noiembrie 1280 î. Hr.

⁷ Cea mai cunoscută bătălie între cei doi a avut loc la Qadeș (Siria), cu 16 ani înaintea încheierii prezentului tratat.

⁸ Aprox. 1274-1249 î.Hr.

⁹ *ANET*, p. 199.

¹⁰ *Ibidem*, p. 200: „Marele principe de Hatti nu va pătrunde niciodată în țara Egiptului pentru a lua ceva de aici. Iar User-maat-Re Setep-en-Re (titlu al faraonului – n.n.), marele conducător al Egiptului, nu va pătrunde niciodată în țara Hatti ca să ia ceva de aici.”

de Hatti va veni și va măcelări pe vrăjmaș. Dar dacă marele principe de Hatti nu dorește să participe el însuși, atunci va trimite infanteria și carele de luptă, și va măcelări pe vrăjmaș.”¹¹

Aceeași clauză e prevăzută în caz că țara Hatti e invadată de un terț în scopuri vrăjmașe. În acest caz, regele Egiptului va interveni personal sau prin trimiterea de trupe în ajutorul hitiților.

O altă prevedere a tratatului se referă la extrădarea refugiaților:

„Dacă un om important sau un oraș, care țin de țara lui Ramses Meri-Amon, fug din țara Egiptului și vin la marele principe de Hatti, atunci marele principe de Hatti nu-i va primi. Marele principe de Hatti îi va trimite la User-maat-Re Setep-en-Re, marele conducător al Egiptului, stăpânul lor. Sau dacă un om sau doi, indiferent cine¹², fug și vin în Hatti ca să fie slujitori sau orice altceva, să nu rămână în țara Hatti. Ei vor fi aduși la Ramses Meri-Amon, marele conducător al Egiptului.”¹³

Ca și în cazul celorlalte clauze, și partea egipteană se obligă să returneze refugiații hitiți, indiferent de statutul lor social.

Conținutul tratatului este consfințit prin invocarea divinităților drept martori ai legămintelor:

„La aceste cuvinte ale tratatului dintre marele principe de Hatti și Ramses, marele conducător al Egiptului, scrise pe tăblițe de argint – la aceste cuvinte sunt martori o mie de zei și zeițe din țara Hatti și o mie de zei și zeițe din țara Egipt: Re stăpânul cerului; Re din orașul Arinna; Seth stăpânul cerului; Seth din Hatti; Seth din orașul Arinna; Seth din orașul Zippalanda...¹⁴ Antaret¹⁵ din țara Hatti; zeul din Zithari; zeul din Karzis; zeul din Hapantaliyas; zeița orașului Karahna; ...; regina cerului; zeii stăpâni ai jurămintelor, zeița, stăpâna pământului (ogorului), stăpâna jurământului, Ishara¹⁶; stăpâna munților și râurilor din țara Hatti; zeii țării Kizuwadna; Amon; Re; Seth; zeii (bărbați); zeițele (femei); munții și râurile din țara Egipt, cerul, pământul, marea cea mare, vânturile și norii.”¹⁷

¹¹ ANET, p. 200.

¹² Adică indiferent de statutul lor social.

¹³ ANET, p. 200.

¹⁴ Urmează o serie lungă de forme ale divinității egiptene Seth, guvernatore ale orașelor controlate de hitiți (între care și Aleppo).

¹⁵ Poate Astarte? Împotriva acestei identificări s-a exprimat A. Goetze (ANET, p. 201, nota 16).

¹⁶ Probabil Așera. Așera era o zeiță semitică a fertilității în Siro-Palestina antică. În reprezentările din perioada regalității în Israel, ea apare tot mai rar cu trăsături antropomorfe, fiind înlocuită treptat printr-un simbol – un copac sacru – cu funcție cultică. De aceea, în cărțile Vechiului Testament, Așera indică uneori o divinitate feminină, alteori un obiect cultic. Îndeosebi forma plurală – „așere” – e în cărțile istorice o referință despre obiecte cultice, nelegitime în viziunea deuteronomistă.

¹⁷ ANET, p. 200-201.

De remarcat că multitudinea de divinități – cifrele indică simbolic toate divinitățile – invocate ca martori au menirea de a exclude orice încălcare a tratatului. Interesant este că apar divinități egiptene la hitiți. Aici trebuie să fie vorba de o adaptare a documentului pentru partea egipteană, o încercare de echivalare a diferitelor tipuri de divinități la panteonul părții adverse. Probabil că „Re, stăpânul cerului” reprezintă o adaptare a unui original „zeu-soare, stăpânul cerului”, după cum „Re din orașul Arinna” va fi fost în textul hitit „zeița-soare din orașul Arinna”¹⁸. O asemenea conversiune poate să fi fost necesară pentru a demonstra loialitatea părții hitite și a spori credibilitatea ei în fața egiptenilor. În fond, un jurământ e valabil când e făcut pe ceea ce crede persoana în cauză, respectiv pe divinitatea locală. Concepția „geografică” despre sacru este sesizabilă și aici¹⁹.

La fel de interesantă este invocarea ca martori a râurilor, munților, cerului, pământului, etc. Deși elemente ale naturii, ele pot fi ipostaze ale divinităților, care le animează²⁰. Dar la fel de bine poate fi vorba de o credință în omniprezența sacralului în lume, care – odată conștientizată – implică onestitatea celui care jură.

Prin încălcarea tratatului, cel în cauză își atrage mânia divinităților martore asupra sa, iar blestemele menționate în finalul tratatului nu vor întârzia să survină:

„Cu privire la aceste cuvinte de pe tăblițele de argint din țara Hatti și din țara Egipt: celui care nu le va păzi, o mie de zei din țara Hatti împreună cu o mie de zei din țara Egipt să-i distrugă casa, țara și slugile. Iar celui care va păzi aceste cuvinte de pe aceste tăblițe de argint, din Hatti sau din Egipt, și nu le va neglija, o mie de zei din țara Hatti împreună cu o mie de zei din țara Egipt să-i dea numai bine, să-l facă să trăiască împreună cu casa, țara și slugile lui.”²¹

Textul cuprinde în final date despre forma și aspectul tăblițelor. Sunt redată prezentări ale lui „Seth, stăpânul cerului” îmbrățișând pe principele hitit Hattusili, respectiv a zeiței din Hatti care o îmbrățișează pe principesa din Hatti. Imaginile sunt explicate pe margine ca fiind sigilii prin care este pecetluit tratatul²².

(b) Varianta pentru partea hitită a tratatului nu diferă mult de cea egipteană²³. Diferențele pot fi rezultatul distrugerii parțiale a textelor sau pot fi afirmări ale unei conștiințe politice, cum s-a arătat mai sus, în cazul variantei egiptene. În varianta

¹⁸ Astfel Langdon și Gardiner în *JEA* 6 (1920), p. 179-205 (după *ANET*, p. 201, nota 15). La fel s-a propus pentru „Seth, stăpânul cerului” originalul hitit „zeul furtunii, stăpânul cerului” (*ibidem*).

¹⁹ Ea este, de altfel, tipică pentru religia israelită în perioada preexilică. A se vedea, de pildă, 2Regi 5,17 sau 1Sam 26,19.

²⁰ Ordaliile din legislația antică (de pildă din Codul Hammurabi) au la bază această credință: omul aruncat în apă pentru un delict despre care nu există dovezi este judecat și pedepsit de zeul râului, care îl izbăvește sau îl înecă, după caz. A se vedea, de pildă, Codul Hammurabi §2, 1-2 și 132 (traducere românească în A. Negoiță, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, București: Ed. Științifică 1975, p. 311; 333).

²¹ *ANET*, p. 201.

²² *Ibidem*.

²³ Vezi textul în *ANET*, p. 201, în traducerea lui A. Goetze.

hitită nu s-au păstrat pasajele despre prezența divinităților martore și a blestemelor în cazul încălcării tratatului.

Și aici există adaptări ale titlurilor egiptene. De pildă, faraonul apare ca „Rea-mashesha mai Amana”, – o transcriere în caractere cuneiforme a titlului egiptean „Ramses, iubitul lui Amon”²⁴. Divinitățile poartă denumirile lor autentice hitite („zeul furtunii” sau „zeul-soare”).

O clauză care lipsește în varianta egipteană să referă la accederea lui Hattusili la tron. În cazul unei opoziții a nobililor, el cere ca regele egiptean să îl sprijine cu trupe. Dar „după ce au restabilit ordinea în țara regelui lui Hatti, să se întoarcă în țara Egiptului.”²⁵ Menținerea unor trupe străine pe teritoriul hitit nu era dorită, chiar dacă era vorba de aliați.

2. *Tratat între regele hitit Mursili*²⁶ *și Duppi-Tesub, regele din Amurru*²⁷

Situată la întâlnirea dintre Asia și Egipt, zona de nord a Siro-Palestinei – denumită în documentele din mileniul al 2-lea „Amurru” – s-a aflat cel mai adesea sub influență egipteană. Scrisorile de la Amarna ne oferă o imagine bună despre situația delicată a principilor din Amurru și despre relațiile lor cu Egiptul. După cum se vede din tratatul de față, principii de aici aveau însă și relații cu imperiul hitit, ceea ce era inevitabil, având în vedere că Amurru reprezenta o punte între cele două puteri din mileniul al 2-lea.

Acest tratat²⁸, păstrat în versiune akkadiană și hitită, cuprinde, din punct de vedere formal, aceleași secțiuni ca tratatele de mai sus:

a) Preambul și introducere istorică despre părțile între care se încheie tratatul. Aici inițiativa stă în mâinile regelui hitit – „Sun Mursili, marele rege, regele țării Hatti, viteazul, favoritul zeului furtunii”. Prin aceasta încheierea tratatului apare ca un gest de condescendență al lui Mursili față de regele din Amurru. El se încheie pe baza unei relații îndelungate de loialitate a părții amorite, dovedite încă de bunicul lui Duppi-Tesub, Aziras²⁹.

b) în condițiile tratatului sunt specificate relațiile viitoare între cele două părți. Evident, regele din Amurru trebuie să rămână loial hitiților, să plătească tribut și să nu accepte statutul de vasalitate sau o coaliție cu egiptenii:

„Tributul impus bunicului tău și tatălui tău – 300 de șekeli de aur rafinat superior, cântărit cu măsuri standard – îl vei da și tu la fel. Să nu-ți

²⁴ La fel numele tatălui lui Ramses, Seti I, apare ca „Min-mua-rea” (*ibidem*).

²⁵ *ANET*, p. 203.

²⁶ Aprox. 1322-1295 î.Hr.

²⁷ Denumirea Țării Sfinte în corespondența purtată între regii egipteni și principii de aici în sec. 15-13 î.Hr.

²⁸ Traducere de A. Goetze în *ANET*, p. 203-205.

²⁹ Acesta e menționat și în scrisorile de la Amarna (EA nr. 147, vezi *ANET*, p. 484).

întorci ochii spre altcineva!³⁰ Părinții tăi au plătit tribut egiptenilor. Tu să nu plătești!”³¹

O serie de clauze militare precizează relațiile cu terți și rolul pe care principele amorit trebuie să-l îndeplinească în caz că regele hitit îi cere sprijinul:

„Cu prietenul meu vei fi prieten, iar cu dușmanul meu vei fi dușman. ... Dacă se aude un zvon rău, cum că cineva din țara Hatti s-a răsculat împotriva lui Sun (Mursili), atunci să pleci imediat cu pedestrașii și carele în ajutorul regelui din țara Hatti! Dacă tu însuși nu poți, atunci trimite pe fiul sau pe fratele tău cu pedestrașii și carele în ajutorul regelui din țara Hatti! Dacă nu trimiți pe fiul sau pe fratele tău cu pedestrașii și carele în ajutorul regelui din țara Hatti, atunci te vei fi purtat fără respect față de zeii pe care ai jurat. ... Dacă cineva vorbește de rău pe regele țării Hatti de față cu tine, Duppi-Tesub, tu să nu tănuiești numele lui în fața regelui.”³²

c) Ultima parte a documentului cuprinde lista zeilor invocați drept martori și blestemele pentru Duppi-Tesub, în caz că nu va respecta legământul. Zeitățile apar cu numele hitit, cele mai răspândite fiind ipostazele locale ale zeului furtunii. Printre multitudinea de divinități sunt numiți și zeii „hapiri”. *Hapiru* sau ‘*apiru* sunt o populație răspândită în toată semiluna fertilă în mileniul al 2-lea. Sunt menționați și în documentele egiptene sau în corespondența akkadiană descoperită la Tell Amarna³³.

Blestemele nu diferă de cele din documentele prezentate mai sus. Deosebirea constă în faptul că blestemul e univoc, doar Duppi-Tesub căzând sub incidența lui:

„Acestea sunt cuvintele tratatului și jurământului înscrise pe această tăbliță. Dacă Duppi-Tesub nu va onora aceste cuvinte ale acestui tratat și jurământ, fie ca zeii jurământului acestuia să îl distrugă pe Duppi-Tesub, pe el, pe femeia sa, pe fiul său, pe nepotul său, casa sa, țara și tot ceea ce posedă. Dar dacă Duppi-Tesub va onora aceste cuvinte ale acestui tratat și jurământ înscrise pe această tăbliță, fie ca zeii jurământului acestuia să-l ocrotească pe el, pe femeia sa, pe fiul său, pe nepotul său, casa sa și țara sa.”³⁴

³⁰ Adică să nu caute o altă alianță politică.

³¹ *ANET*, p. 204.

³² *Ibidem*, p. 204.

³³ Nu este clar în ce măsură acești ‘*apiru* pot fi asimilați evreilor, cum s-a propus pe baza consoanelor cvasi-identice ‘br (evrei) și ‘pr (‘*apiru*). Pare să fie mai degrabă vorba de grupuri de semi-nomazi din Palestina secolelor 15-13 care nu puteau fi încadrați în orânduirea socială a vremii, trăind asemenea „haiducilor” de mai târziu. Din necesitate ei se înrolau uneori ca mercenari sau muncitori în Egipt sau în Canaan. A se vedea M. Greenberg, *The Hab/piru*, American Oriental Society, New Haven, 1955; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, FRLANT 92, Göttingen 1967, p. 66 ș.u.; R. de Vaux, *Histoire ancienne d’Israël*, I, Paris: 1971, p. 106-112; 205-208.

³⁴ *ANET* p. 205.

3. *Fragment dintr-un tratat între Suppiluliuma³⁵ și Mattiwaza³⁶*

Nereușind să ocupe tronul hurrit după moartea tatălui său, Mattiwaza se refugiază la hitiți pentru a scăpa de uzurpatorul Shuttarna. Regele Suppiluliuma I îi oferă protecție și își căsătorește fiica cu Mattiwaza. Cu ajutorul trupelor hitite, acesta reușește să-l înlăture pe Shuttarna și să ocupe tronul regatului Mitanni.

Tratatul încheiat de Suppiluliuma cu Mattiwaza se referă aproape exclusiv la îndatoririle celui din urmă. Îl menționăm în prezentul articol pentru interesantele precizări finale despre depozitarea exemplarelor în temple și pentru asocierea tratatului cu o căsătorie între părți.

„Un duplicat al acestei tăblițe a fost depus în fața zeiței-soare din Arinna, deoarece zeița-soare din Arinna este cea care dirijează domniile regilor și reginelor³⁷. Un duplicat a fost depus în țara Mitanni înaintea lui Tessub, domnul sanctuarului³⁸ din Kahat. La intervale regulate (textul) va fi citit în prezența regelui din Mitanni și în prezența fiilor țării Hurri. Dacă cineva va muta tăblița dinaintea lui Tessub, domnul sanctuarului din Kahat și o va pune într-un loc ascuns, sau dacă o sparge sau pune pe cineva să schimbe cuvintele de pe tăbliță, noi am invocat în încheierea tratatului zeii convocați și zeii părților contractuale spre a fi prezenți, a asculta și a fi martori: zeița-soare din Arrina, care dirijează domniile regilor și reginelor în țara Hatti, zeul-soare, domnul cerului, zeul furtunii, domnul țării Hatti, Seris și Hurris³⁹, munții Nanni și Hazzi⁴⁰, zeul furtunii...⁴¹, zeul hitit, patron al orașelor Karahna, Zithariyas, Karzis, Hapantalliyas ... zei hapiri⁴², munții, râurile, Tigrlul și Eufratul, cerul și pământul, vânturile și norii⁴³; Tessub, domnul cerului și al pământului⁴⁴, ...munții, râurile, zeii cerului și zeii pământului⁴⁵.

Fie ca ei să fie prezenți la încheierea acestui tratat; să asculte și să fie martori. Dacă tu, prințul Mattiwaza, și voi, fiii țării Hurri, nu veți împlini cuvintele acestui tratat, fie ca zeii, domnii jurămintelor, să vă șteargă pe voi, Mattiwaza și

³⁵ Aprox. 1358-1323. Rege hitit, tatăl lui Mursili, cel menționat mai sus.

³⁶ Sau Shattiwaza (sec. 14 î.Hr.). Regele hurit al regatului Mitanni, care se situa în nordul Mesopotamiei (astăzi sudul Turciei, nordul Irakului și nord-estul Siriei).

³⁷ Este vorba de exemplarul depus în templul din Hatti. Celălalt exemplar a fost depus în templu din Mitanni.

³⁸ Pesemne sensul termenului „kurinnu“ (*ANET*, p. 205, nota 1).

³⁹ Cei doi tauri ai zeului furtunii (*ANET*, p. 205, nota 2).

⁴⁰ Probabil muntele Casius, pe coasta Mediteranei, în apropiere de Ugarit (*ibidem*, nota 3).

⁴¹ Urmează nu mai puțin de 17 ipostaze locale sau funcționale (de ex. „domnul ajutorului”) ale acestuia.

⁴² Vezi mai sus, tratatul dintre Mursili și Duppi-Tesub și nota 33.

⁴³ Sunt enumerate în total 73 de divinități hitite.

⁴⁴ Cu Tessub începe lista divinităților hurrite.

⁴⁵ Sunt enumerate divinitățile hurrite, între care divinități solare și selenare, dar și divinități hinduse, ca Mitra, Varuna, Indra, Nasatyas, asimilate în panteonul hurrit.

locuitorii din Hurri împreună cu țara voastră, cu soțiile voastre și cu tot ce aveți. Fie ca ei să vă risipească ca boabele de malț trase din pâstaie. Așa cum cineva nu obține rod de la planta bubuwahi⁴⁶, la fel să nu aveți sămânță tu Mattiwazza, dacă îți iei o a doua soție, și voi locuitori din Hurri, împreună cu soțiile și fiii voștri și țara voastră. Zeii părților contractuale să aducă suferință și sărăcie asupra voastră. Fie ca ei să te răstoarne de pe tron, Mattiwaza. Fie ca jurămintele rostite în fața acestor zei să vă frângă ca pe trestii, Mattiwaza, împreună cu țara ta. Fie ca ei să șteargă de pe fața pământului sămânța ta născută din o a doua soție, dacă îți vei lua una. ... Fie ca pământul să fie înghețat, ca să aluneci și să cazi. Fie ca pământul țării să fie o mlaștină groasă, încât să intri în ea, dar să nu mai ieși de partea cealaltă. Să fiți, tu Mattiwazza și voi hurriților, urâți de o mie de zei, care să vă prigonească.

Însă dacă tu, prințul Mattiwaza și voi, hurriții, împliniți acest tratat și jurământ, atunci zeii să te ocrotească pe tine, Mattiwaza, împreună cu soția ta, fiica țării Hatti, cu copiii ei și cu copiii copiilor ei. De asemenea și pe voi, hurriților, împreună cu soțiile voastre, cu copiii voștri, cu copiii copiilor voștri și toată țara voastră. Fie ca țara Mitanni să se întoarcă cum a fost înainte, să prospere și să se extindă. Fie ca tu, Mattiwaza, și fiii tăi și fiii fiilor tăi, născuți din fiica marelui rege al țării Hatti, și voi, hurriții, să aveți împărăție veșnică. Fie ca tronul tatălui tău să dăinuiască, fie ca țara Mitanni să dăinuiască.”⁴⁷

Elemente comune și deosebiri între tratatele antice și legământul sinaitic.

După cum s-a putut constata din cele prezentate mai sus, în legislația antică un legământ nu era un lucru neobișnuit, și ar putea fi asemănat cu un tratat sau cu un contract din zilele noastre. Deși se cunosc astfel de legăminte încheiate în vechime între soți, noi ne-am referit în prezentul articol doar la tratatele politice din Vechiul Orient.

Există astfel, în virtutea deosebirilor de situații, câteva elemente care se repetă în desfășurarea unui legământ.

- Mai întâi, un legământ presupune existența a două părți, care se obligă reciproc să îl respecte.
- În preambul se face un excurs istoric despre relațiile anterioare între părți.
- Scopul legământului este bunăstarea, înțelegerea și ajutorarea mutuală a părților.
- Legământul se bazează pe o serie de condiții, expuse într-o secțiune centrală. Din punct de vedere formal, ele se pot încadra în ceea ce se numește drept cazistic, fiind în general fraze condiționale de tip „dacă...atunci...”. În cazul tratatelor politice, majoritatea condițiilor invocă ajutor militar reciproc. Alte clauze se referă la extradarea refugiaților sau la relațiile cu terți.

⁴⁶ Plantă neidentificabilă.

⁴⁷ ANET, p. 205-206.

- Condițiile care stăteau la baza legământului erau apoi scrise pe tăblițe sau pe materiale greu perisabile, și fiecare dintre cele două părți primea un exemplar.

- Ca garanție a respectării legământului se invocau zeii celor două părți ca martori. Se obișnuia ca la sfârșitul tratatului să se enumere și urmările în cazul nerespectării legământului. Cel mai frecvent era vorba de pedepse și blesteme care să se abată asupra părții care ar încălca înțelegerea. Dar se inserau și binecuvântări în cazul împlinirii tratatului.

- Dacă era un legământ între regi, la întoarcere fiecare depunea exemplarul său în templu, ca o garanție a respectării lui și pentru a arăta că respectarea înțelegerii este sfântă. Divinitățile locale deveneau martore, veghind la îndeplinirea legământului. Se impunea lecturarea periodică a tratatului, în prezența regelui.

- Un legământ se încheia printr-o masă comună între cele două părți. Din cele mai vechi timpuri, masa a reprezentat semnul comuniunii între oameni. O nuntă se încheia cu masa comună. La fel și un tratat între state.

Un prim impuls de a confrunta tratatele prezentate cu textul biblic despre legământul de la Sinai îl constituie cadrul lor istoric comun, ele apărând cam în aceeași epocă în care se situează și exodul evreilor din Egipt⁴⁸.

Textele la care ne-am referit sunt, prin natura și funcția lor, texte legislative. Aceasta este o trăsătură comună cu legământul de la muntele Sinai, care are o temelie legislativă. Poate din acest motiv, referirile din Noul Testament și în teologia creștină sunt mai des la Lege și nu la Legământul de la Sinai⁴⁹.

Se poate constata că acest cadru legal, sau anumite elemente ale lui, se regăsesc în textele biblice despre legământul încheiat de Dumnezeu cu poporul Israel la muntele Sinai (*Ieș* 19, 1-24, 11)⁵⁰. Din punct de vedere structural, textul cuprinde trei secțiuni:

1. pregătirea poporului pentru legământ (19);
2. anunțarea legii ca și condiție a încheierii legământului (20-23);
3. încheierea efectivă a legământului (24, 1-11)⁵¹.

La Sinai există, în linii mari, elemente observate în tratatele hitite:

- Sunt două părți între care se încheie un legământ: Domnul și Israel. Deosebirea esențială care apare aici, în comparație cu tratatele cunoscute din Vechiul Orient, e impusă de faptul că una din părți este Dumnezeu. Nu este un legământ între

⁴⁸ Aprox. 1230 î.Hr. Desigur, diferența de câteva decenii nu are importanță pentru discuția noastră, de vreme ce evenimentul se încadrează în aceeași perioadă culturală cu tratatele în cauză.

⁴⁹ Referiri la legământul de la Sinai: a) la Cina cea de taină: *Mt* 26, 28; *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; *1 Cor* 11, 25; b) alte referiri: *Lc* (1, 72); *Rom* 11, 27; *Gal* 4, 24; *Ef* 2, 12; *Evr* 8, 9; 9, 15-22.

Referiri la legământ și lege: *Rom* 9,4.

În schimb, sunt 194 de referiri la legea lui Moise.

⁵⁰ Este al 3-lea legământ important întâlnit în Biblie, după legământul cu Noe și legământul cu Avraam.

⁵¹ Nu vom intra în această prezentare în detalii istorico-critice despre textul din *Ieș* 19-24. Se presupune că acest text nu a constituit de la bun început o unitate și că părțile legislative (de pildă Decalogul) au fost introduse mai târziu în narațiune.

două părți egale; Domnul dăruiește legământul său, iar poporul Israel îl primește necondiționat. Este un gest de condescendență din partea Domnului⁵². Dar și această trăsătură esențială se regăsește parțial în tratatele politice, mai ales acolo unde ele sunt încheiate între un suveran și un vasal (cum ar fi, de pildă, tratatul între *Suppiluliuma și Mattiwaza* sau chiar tratatul dintre *Mursili și Duppi-Tesub*, unde regele hitit se auto-obligă să respecte făgăduințele vasalului său).

- Ca și condiții ale legământului de la Sinai nu pot fi decât prevederi unilaterale, pe care poporul trebuie să le îndeplinească. Nu se pune problema ca Dumnezeu să nu respecte legământul. Doar Israel poate să-l țină sau să-l încalce și să-l părăsească. De aceea Israel nu poate să-i impună lui Dumnezeu nici un fel de condiții. Dumnezeu singur se obligă să dăruiască bunăstare și să făgăduiască statutul deosebit de care Israel se va bucura în fața Sa. Condițiile impuse lui Israel sunt expuse sub forma unui cod de legi, cunoscut între teologi sub denumirea de „cartea legământului” sau „codul alianței”⁵³. Din punct de vedere formal, există asemănări semnificative ale acestor legi cu alte corpusuri legislative din antichitate, îndeosebi cu codul Hammurabi. Ca și în cazul tratatelor prezentate, majoritatea formulărilor sunt condiționale: „dacă...atunci”. Se poate observa și interdicția impusă de Dumnezeu lui Israel de a încheia legământ cu un terț aflat în incompatibilitate cu Domnul: alți dumnezei (*Ieș* 23, 32), care amintește de interdicția impusă lui Duppi-Tesub de a intra în relații cu egiptenii.

- Condițiile legământului sunt scrise de Moise pentru a constitui exemplarul destinat poporului⁵⁴. Moise citește cartea legământului în fața lui Israel. Poporul își mărturisește acordul de a respecta toate condițiile legământului. Încheierea formală are loc în cadrul unui ritual cultic (*Ieș* 24, 3-8).

- După încheierea formală a legământului are loc o masă comună între reprezentanții lui Israel și Dumnezeu (*Ieș* 24, 9-11).

- Mai puțin se vorbește despre blestemele în cazul nerespectării legământului⁵⁵. În schimb, dacă Israel va respecta legământul, va deveni „partea Domnului” între toate popoarele pământului, împărăție preotească și neam sfânt (*Ieș* 19, 5-6). Cuvântul tradus aici cu „parte” desemnează în *1 Cron* 29, 3 tezaurul regelui David. Dacă va observa legământul, Israel va fi așadar comoara lui Dumnezeu între toate popoarele pământului. Israel va fi împărăție preotească și neam sfânt (19, 6).

Ceea ce se desprinde din acevte observații este că nu poate fi vorba de o identificare exactă a structurii legământului de la Sinai cu tratatele din Vechiul Orient

⁵² J. Begrich considera, de aceea, că conceptul biblic de legământ (b'rit) definește o relație prin care unul mai puternic intră în comuniune cu unul mai slab („Berit”, în ZAW 60/1944, p. 1-11).

⁵³ După denumirea dată chiar în text (*Ieș* 24, 7).

⁵⁴ Despre practica unei lecturi periodice și a reactualizării legământului în cadru liturgic, la Sichem, a se vedea *Deut* 27; *Lev* 26.

⁵⁵ Ele apar în schimb în Deuteronom 11; 27-28, în contextul reactualizării viitoare, în Țara Sfântă, a legământului de la Sinai.

prezentate mai sus. Sunt doar elemente de natură juridică care apar în *Ieș* 19-24, dar ele nu reprezintă esența textului, care este de natură teologică.

Textul biblic prezintă o reflecție teologică asupra unei realități care nu poate fi expusă în tipare strict juridice. Domnul nu e doar martor, ci El e prezent activ, fiindcă El dă legământul. Desigur, se poate invoca faptul că și în tratatele expuse mai sus se afirmă prezența divinităților la încheierea tratatului. De asemenea, e evidentă condescendența celui mai puternic față de vasalul său, căci suveranul oferă legământul celui inferior. În asemenea situații doar în cazul vasalului se pune problema respectării sau nerespectării tratatului⁵⁶. Dar prezența Domnului și condescendența Sa față de Israel sunt totodată însoțite de afirmarea transcendenței Sale: El nu poate fi văzut, rămâne departe, în mijlocul elementelor teofanice care îl protejează pe om de ceea ce nu poate cuprinde vizual și conceptual. Israel rămâne jos, la baza muntelui (*Ieș* 19, 24). Până și glasul Domnului, deși auzit, e prea mareț, prea greu – chiar insuportabil pentru ființa umană (*Ieș* 20, 18 ș.u.). Natura Sa rămâne inaccesibilă chiar și celor aleși ca intermediari: Moise nu se urcă în munte direct la Dumnezeu, ci doar se apropie de „întunericul unde era Dumnezeu”. Iar cei care urcă să mănânce cu Dumnezeu însuși – ca o pecetluire a comuniunii conferite de legământ – sunt în mod excepțional feriți de pieire⁵⁷ (24, 10-11). Însă, cu toate că li se înfățișează Dumnezeu, ei rețin doar ceea ce au văzut sub picioarele Sale: așezământul de safir, limpede ca seninul cerului – o expresie a slavei accesibile. El însă rămâne deasupra.

Astfel, ceea ce pare a fi un text cu fond juridic, se dovedește a fi un text teologic despre măreția, libertatea și voința lui Dumnezeu de a se lega de poporul Său.

Sigle folosite:

ANET: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press²1955.

JEA: *The Journal of Egyptian Archaeology*.

RGG: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*,³1957-1963.

ZAW: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.

Three Ancient Political Treatises and Their Significance to Understanding the Legal and Theological Background of the Sinaitic Covenant. The Mount Sinai covenant has a legal foundation, which is not restricted only to the laws that precede it. The comparison to several ancient Hittite and Egyptian treaties (ANET, pp 199-206) points out the juridical nature of the concept of covenant. There are several elements in ancient treaties, the most important of which being present in biblical texts as well, such as the existence of two signing parties, the conditions on which

⁵⁶ Vezi finalul tratatului între Mursili și Duppi-Tesub.

⁵⁷ Acesta e semnificația expresiei că Dumnezeu „nu și-a întins mâna împotriva aleșilor lui Israel” (24, 11).

both parties agree, the invocation of the sacred presence as witness and guarantor of the covenant. The particularities of the Mount Sinai covenant are the product of theological vision and reflection on its juridical background. The inequality between the two parties to the covenant, as a starting point in the Sinaitic Covenant, is nothing new to extra-biblical covenants, where a covenant expresses an act of condescendingness of the sovereign to his vassal. However, theological knowledge and reflection upon God's decision to create this covenant with Israel, helped us see beyond the legal framework in order to affirm the paradox of God's involvement in and the impossibility of His being confined to a human matter. Even though his presence is manifest, He remains at a distance, amidst the theophanic elements that protect human beings from what they are unable to conceptually and visually comprehend (Exodus 19-20). His nature remains inaccessible even to those chosen to be His mediators: Moses did not go up directly to God on the mountain, he just "approached the thick darkness where God was." The privileged ones who go up to eat with the Lord Himself are exceptionally prevented from being obliterated. Although, God was before their eyes, they grasped only what was under His feet: the pavement made of sapphire, clear as the sky itself - expression of the approachable glory of God. God remains above.

***Politeia*¹ îngerilor și îndumnezeirea omului.**
Angelologie teologică și cosmologie
în procesul spiritual de sfințire a ființei umane

Diac. Drd. Vasile NEACȘU

Cosmosul este o realitate deschisă. Este o realitate teologică, o taină dumnezeiască, o existență creată ce își găsește împlinirea în Cel ce l-a gândit și l-a creat astfel – **Dumnezeu**. Este compus din spirit și materie. Este o sumă existențială de aspecte și forme² ce își au izvorul în **Una** și aceeași cauză – **Ființa divină**. Este o icoană a acestei Ființe, un cor ontologic, o armonie ființială ce descoperă frumusețea și adâncimea dumnezeirii din care își are obârșia susținătoare.

Creația este, așadar, un spectacol uluitor ce ne chemă prin contemplație să îi identificăm rațiunea, vocația ei. În acest spectacol avem două arii distincte ca formă ce se înțeleg și se *ascultă* împreună, dată fiind unitatea lor de fond. Este vorba de cele două lumi distincte: cea a omului și cea a îngerilor. Cea a existenței reprezentată în spirit și materie – a *omului* și cea a spiritului pur – a *îngerilor*. Un cosmos în două *lumi* strâns legate între ele prin existența comună creată care le definește deopotrivă.

O *politeia* a omului ce tinde neconținut spre *politeia* îngerilor, ambele tinzând spre Dumnezeu. Ambele tind spre Dumnezeu, pentru că sunt din Dumnezeu. El este

¹ Πολιτεία- republică, societate- cuprinde în esență aspecte mult mai complexe decât le-ar putea indica termenul republică sau societate ca echivalent semantic în limba română, fapt pentru care am optat pentru păstrarea lui în original. Grecescul πολιτεία- folosit mult în teologia patristică, are implicații mult mai adânci decât le-ar putea surprinde termenii corespondenți din limba română. Ea, dincolo de caracterul ei comunitar, social- revelează un anumit mod de a fi, un mod de a fi al creaturilor în raport cu Creatorul lor. În cazul nostru concret, este vorba de un mod existențial de a ființa al îngerilor, în raport cu întreaga creație. Ea implică, deci, teologia persoanei în primul rând, care dă sens acestei societăți cosmice ființiale, și apoi teologia întrupării, pe care se axează această *politeia*. Vezi- H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1114.

² *Materia*-toate existențe neînsuflețite; *spirit și materie* – plantele, animalele, culminând cu omul; *spirit pur* – îngerii. Ele au fost aduse la existență într-o rânduială cu caracter simbolic-teologic, căci se cădea să fie mai întâi aduse la ființă cele inteligibile, apoi cele sensibile, ca la sfârșit omul să le unească pe amândouă în ființa lui fiind sensibil după trup și inteligibil după suflet. Sf. Antonie cel Mare prezintă aceste trepte astfel: „unele sunt nemuritoare și însuflețite ca îngerii, altele au minte, duh și suflet, ca oamenii, altele au numai duh și suflet ca dobitoacele, iar altele numai viață ca ierburile.” Antonie cel Mare, *Filocalia*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999, p. 45.

obârșia și singura Realitate în care se pot împlini ca existențe create, prin asemănarea cu El. Vorbim, așadar, de o rațiune unică ce definește amândouă aceste lumi – **îndumnezeirea prin asemănare**. Îndumnezeirea omului și a lumii materiale în care ființează, dar și îndumnezeirea îngerilor. Unitatea lumii provine, prin urmare, din existența ei creată, dar și din vocația și scopul acesteia.

Îndumnezeirea omului se realizează în ansamblul creatural integral, deci în relație cu îngerii, iar cea a îngerilor, deși realizată deja, se adâncește și se desăvârșește în relație cu oamenii³. Când vorbim de îndumnezeirea omului, vorbim obligatoriu de îndumnezeirea lui împreună cu întreaga creație din care nu lipsesc îngerii. Angelologia devine, astfel, o temă teologică semnificativă privind înțelegerea, după putință, a tainei desăvârșirii omului și prin el a creației în general.

Studiul de față își propune să prezinte teologia lumii îngerilor, dorind să focalizeze întreaga învățătură despre aceștia pe vocația comună a întregii creații – **îndumnezeirea**. În fond urmărim exigențele îndumnezeirii omului din perspectiva *politei*-ei îngerilor.

Angelologia a fost de multe ori privată de aspectul ei teologic, de esența și dimensiunea ei autentică. Îngerii, sau au fost priviți ca realități diferite de noi având o lucrare tangențială în viața noastră, sau au fost idolatrizați⁴ în mod conștient sau nu, primind prerogative divine⁵. Pe de altă parte, abordarea angelologiei ca subiect dogmatic a fost pe nedrept lăsată deoparte, astfel încât aceasta a suferit și suferă numeroase distorsiuni. Cu excepția⁶ lui Dionisie Areopagitul, nici patristica nu ne oferă prea multe amănunte cu privire la însemnătatea îngerilor, la caracterul lor teologic.

Îngerii au constituit subiecte tabu învăluite într-un esoterism păgubitor, sau subiecte de senzație care au produs printre oameni nu de puține ori, deviații spirituale. Dimensiunea lor verosimilă, autentică lor înțelegere nu se poate contura decât în cadrul amplu al teologiei, în peisajul cosmologic integral din care aceștia sunt parte constitutivă. Apoi ei trebuie văzuți în relație cu omul și cu vocația lor comună, semnalată deja, – îndumnezeirea.

Încercăm, așadar, să oferim prin prezenta lucrare câteva repere teologice ce vizează atât pe înger, cât și pe om împreună cu întreaga lume materială, repere care vor putea sta la temelia unor dezvoltări teologice ulterioare de aceeași natură. Principalele obiective sunt:

³ A se vedea relația eshatologică a îngerilor și a oamenilor. În acest context îngerii primesc o anumită cunoștință proprie omului, cunoștință ce nu s-a putut obține decât în trup de care ei nu au avut parte. Acest schimb de experiențe între îngeri și oameni nu este o notă proprie numai eshatonului, ci ea este inclusă în însăși constituția creată a celor două părți – îngeri și oameni.

⁴ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri, II*, EIBMBOR, București, p. 414.

⁵ Episcopul Serapion considera pe Duhul Sfânt a fi un înger. Către el se îndreaptă câteva scrieri apologetice ale Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri II*, EIBMBOR, București, 1988, p. 23 ș.u.

⁶ Sf. Clement Alexandrinul a mai scris o lucrare *Despre îngeri* care s-a pierdut.

1. Angelologie teologică – natura și vocația îngerilor

1.a Politeia îngerilor – îngerii ca ființe personale și desăvârșirea lor

1.b Raționalitatea îngerilor, premisă pentru o teologie a îndumnezeirii

1.c Dinamica chip-asemănare la îngeri

2. Angelologia în economia lumii create. Cosmologie și angelologie din prisma îndumnezeirii omului

2.a Starea paradisiacă a omului și căderea – evenimente cosmologice cu implicații angelologice

2.b Politeia îngerilor în politeia oamenilor. Premise teologice ale relației oameni-îngeri

2.c Îngerii în creația materială – natură și destin

1. Angelologie teologică – natura și vocația îngerilor

Îngerii sunt plăsmuiri dumnezeiești, existențe inteligibile create din iubirea atotproniatoare a lui Dumnezeu. Ei sunt creați din iubire pentru iubire. Sunt *expresii* ale iubirii divine, capabili de a recepta această iubire, de a răspunde ei. Pentru aceasta Dumnezeu i-a gândit⁷ „după chipul” Lui, în altă natură decât i-a gândit pe oameni⁸. Au fost creați necorporali, cum spune Sf. Ioan Damaschin, asemenea unui foc imaterial⁹: „Cel ce faci pe îngerii tăi duhuri și pe slugile tale pară (φλόγα-flacăra, limbă) de foc” (Ps 103, 5).

Îngerii sunt ființe spirituale, libere, raționale, personale, destinate împreună cu întreaga lume sensibilă, îndumnezeirii ca iubire. Îngerul este o existență dinamică în chipul lui de a gândi, putând să își folosească libertatea pentru a se împotrivi rânduiei și iubirii dumnezeiești. Sunt caracterizați de o dinamică continuă, ce are ca scop unirea cu Dumnezeu.

Îngerii sunt nemuritori prin har, și deci veșnici, având o existență irevocabilă. Sunt sfinți prin participare la izvorul sfințeniei care este Duhul Sfânt¹⁰. Deși au o fire comună, se deosebesc în lucrările lor, cât și în darurile lor, ce au caracter personal. Toate acestea au, precum vom vedea, o rațiune specială în cadrul întregii creații.

S-a spus de multe ori, și nu fără adevăr, că îngerii au fost aduși la ființă pentru a slăvi pe Dumnezeu. Însă această perspectivă privită unilateral ar putea implica o înțelegere denaturată a realității de fapt, ar putea fi considerată o slăbiciune a lui Dumnezeu care ar avea nevoie să fie ovaționat în chip necesar. Îngerii nu slăvesc pur și simplu Ființa divină, ci mărturisesc în felul lor propriu mulțumirea pentru iubirea

⁷ Gândul lui Dumnezeu este și act în același timp fiind mai presus de timp. El în timp ce gândește și creează, prin Cuvântul în Duhul Sfânt. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Apologeticum (vs. electronică), 2004, p. 37.

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 693, la Sf. Grigore Palama, *Filocalia*, vol. VII, EIBMBOR, București, 1977, p. 440.

⁹ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

dumnezeiască de care s-au făcut părtași prin ființă. Doxologia este o declarație de dragoste angelică ce vine să răspundă iubirii lui Dumnezeu care ne-a iubit și pe noi, dar și pe îngerii *Cel dintâi* (1 In 4, 19).

Natura îngerilor stă, așadar, dincolo de toate aspectele ei mai mult sau mai puțin sesizate, intuite, revelate chiar, sub semnul erosului divin. Este o natură erotică în sensul teologic, dumnezeiesc al cuvântului. Astfel, se poate descoperi nu numai sensul lumii angelice, dar și cel al creației sensibile. Scopul îngerilor este înaintarea în iubirea divină tinzând la nesfârșit spre o asemănare cu Dumnezeu în această iubire. Să vedem în cele ce urmează câteva aspecte cu privire la natura, la scopul, statutul și vocația îngerilor.

1.a Politeia îngerilor – îngerii ca ființe personale și desăvârșirea lor

Politeia descoperă în chip atotcuprinzător starea de a fi a îngerilor. Termenul surprinde chiar și cele mai ascunse nuanțe ale modului lor de a exista. Presupune atât natura lor, cât și concretizarea acesteia în relații de comunicare și comuniune atât între ei, dar și cu întreaga lume creată și cu Dumnezeu. Presupune atât unitatea îngerilor prin natură, cât și unicitatea părților constitutive ale ei ce sunt cerute de faptul că îngerii, ca și oamenii, sunt ipostasuri/persoane.

Să vedem în detaliu despre ce este vorba. Să începem mai întâi cu natura îngerilor.

Natura îngerilor este comună, au toți o singură fire¹¹ – o singură rațiune de a fi¹². Acestea se vede din faptul că, deși împărțiți după lucrare în trepte¹³, toți se numesc deopotrivă îngerii, sau puteri îngerești. Prin rațiunea naturii lor mai presus de lume ele se definesc ca ființe, putere și lucrare¹⁴. Așadar, se pot numi toți *îngerii* pentru rolul lor de descoperitori ai tainelor lui Dumnezeu, dar și *puteri* pentru că toate sunt ființe înzestrate cu putere dumnezeiască; *lucrări* pot fi numite pentru că toate cetele îngerilor se împărtășesc de lucrarea lui Dumnezeu¹⁵.

Îngerii sunt prin fire ființe raționale, inteligibile, minți pure, contemplative. Ei văd fața lui Dumnezeu, suportând această revelație prin iconomie divină. Din această *vedere* ei împărtășesc și oamenilor, fiind hermeneuții¹⁶ lui Dumnezeu înaintea acestora, mijlocitori ai tainelor dumnezeiești de care ei dintâi s-au făcut părtași. Ei, ca minți pure, nu au nevoie nici de vorbire, nici de auz – își comunică instantaneu gândurile unii altora. Gândirea lor este și hrana lor, care este vederea *feței* lui Dumnezeu, atât cât le stă în putință¹⁷.

¹¹ Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, EIBMBOR, București, 2000, p. 96.

¹² *Ibidem*, p. 264.

¹³ Potrivit Sf. Scripturi și Sfântului Dionisie Areopagitul, îngerii se împart în trei trepte ce însumează nouă cete angelice după cum urmează: tronuri, heruvimi, serafimi, PG 4, 64 / domnii, puteri, stăpâniri, PG 4, 77/ începătorii, arhangheli, îngerii, PG 4, 84.

¹⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 284D.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 25, 26, la Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 68.

¹⁶ Andrei Pleșu, *Despre Îngerii*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 257.

¹⁷ Maica Alexandra, *Sfinții Îngerii*, Editura Anastasia, 1992, p. 256.

Reprezentarea lor ca *ochi* arată tocmai faptul că ei sunt minți înțelegătoare de natură cunoscătoare, contemplativă¹⁸. Caracterul lor contemplativ, cognitiv are ca efect imediat mișcarea. Mentea este o realitate dinamică, niciuna din ființele înzestrate cu minte nu poate suprima lucrarea ei care este continuă, nesfârșită și ireversibilă. Prin aceasta îngerii cunosc în relație cu Dumnezeu o anumită *mișcare* ce are însușiri existențiale. Mințile dumnezeiești stau și se mișcă în același timp, fiindcă ei urcă și coboară, se întorc fără sfârșit spre Dumnezeu și fiind fixați în tensiune spre El. Mișcarea lor are chiar și forme concrete, dar simbolice, în spirală, în linie dreaptă și circulară. Vorbim, așadar, de o mișcare inteligibilă prin care mințile dumnezeiești înțeleg și participă la taina existenței divine și a celei create¹⁹.

Prin faptul că îngerii sunt ființe *înțelegătoare* aceștia pot tinde în chip inteligibil spre asemănarea cu Dumnezeu. Pentru acestea ei participă prin contemplație la Bine și se modelează existențial, prin voință liberă, după chipul acestui Bine contemplat²⁰.

Îngerii sunt ființe *spirituale* pure²¹, având prin aceasta o datorie specială în iconomia întregului cosmos creat. Fie și numai spirit, îngerii sunt ființe complete. Fiind *forme* imateriale, ei sunt paradoxal și dincolo de noi și parte din viața noastră²².

¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 4, 417 A.

¹⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 4, 257-258.

²⁰ Este, așadar, oarecum unilaterală părerea că diavolul ar fi fost aruncat din ceruri pentru că nu a ascultat de porunca lui Dumnezeu. Aceasta este o realitate, dar și o icoană a realității de fapt. Dumnezeu nu a impus în creație fie ea materială sau nu, legi cu valoare juridică absolută, ci a creat ființe cu o anumită raționalitate – legea nu era decât o descoperire a acestei raționalități. El mai degrabă a ieșit din rațiunea lui de a fi. A schimbat irevocabil prin voință liberă contemplația *chipului* lui Dumnezeu pe care trebuia să și-l facă propriu prin *asemănare*, cu „contemplația” *neantului* și al neființei spre care și-a orientat existența sa. //Există, deci, o diferență de nuanță între neant și rău – primul este neexistența pe când al doilea este răul ca existență deficitară, coruptă, parazitată de neființă. Înainte de a exista lumea nu se putea vorbi de rău, ci de neființă, dar nu ca principiu și categorie existențială. Răul va exista veșnic pentru că existența pe care o parazitează este veșnică, fiind creată din neființă prin participare la Ființă existența creată este *sortită* veșniciei. Așadar, răul apare prin voința *îngerului* care și-a modelat (Sf. Maxim, PG 4, 53 C) prin libertate propria stare nefericită compusă, iar nu simplă ca cea a existenței pure, din existență și neant ca neființă. Diavolul nu a fost supus unui principiu rău absolut existent înainte de el, fiind ispitit să cadă așa cum a fost omul, ci fiind putere netrupească înțelegătoare a căzut în existență nefericită. Pentru că nu au avut trupuri care să-i constrângă la aceasta, alegerea lor fiind un act pur de voință, starea lor este ireversibilă. Ei fiind minți pure nu se pot întoarce din actele lor de voință, care îi modelează într-o singură direcție sau spre contemplarea Luminii dumnezeiești sau spre încercarea de cuprindere a neființei. Îngerul căzut a crezut că își poate face neființa proprie astfel încât să se asemene ca principiu ontologic cu Dumnezeu. Ar fi vrut să fie un alt Dumnezeu prin ceea ce, de fapt, nu există-neantul. Este *condamnat*, pe de o parte, să existe ca ființă creată pentru veșnicie, iar pe de altă parte să ființeze nesfârșit din perspectiva inexistenței și a neființei pe care dorește să o stăpânească. Cum neființa nu există, iar el există atunci acesta va ființa veșnic căutând *viața* din neant, din nimic.

²¹ Creația îngerilor ca spirite pure este cerută de rațiuni teologice absolute. Dacă Dumnezeu ar fi creat numai ființe materiale s-ar fi pus sub semnul îndoielii atotputernicia Lui. El ar fi putut fi pus în legătură ontologică cu materia, creația primind un caracter panteist. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1997, p. 288.

²² Maica Alexandra, *op. cit.*, p. 32.

Natura spirituală²³ a îngerilor le permite acestora să coexiste unii în alții fără să se confunde, fiind depărtați prin trepte și lucrări diferite. Prin unitatea lor de natură ei se învârtesc în jurul lor ca minți dumnezeiești printr-o mișcare mai presus de orice închipuire omenească, neieșind din eiși spre înțelegere prin împrăștiere și întoarcere. Deși, în trepte și grade depărtate, ei sunt într-o unire și identitate de natură fiind centrați pe iubirea unificatoare a lui Dumnezeu și pe iubirea dintre aceștia²⁴. Acestui fapt, precum și spiritualității lor, i se datorează capacitatea îngerilor de a contempla fața²⁵ lui Dumnezeu, – pe care oamenii n-o pot realiza deplin decât numai după ieșirea din trup – „*acum vedem ca prin oglindă în ghicitură, atunci față către față*” – 1 Cor 13, 12.

Îngerii sunt *atemporalii*, dar nu eterni așa cum credeau gnosticii și maniheiștii²⁶. Nu cunosc spațiul, dar nici atotprezența divină. Îngerii, deși nu sunt atotprezenți, nu-și părăsesc contemplația divină, chiar și atunci când sunt trimiși să slujească oamenilor²⁷. Ei chiar de coboară spre cele inferioare rămân neclintit în proximitatea lui Dumnezeu, rămânând în identitatea lor proprie.

Au o natură pură, curată care veșnic iconizează pe Dumnezeu²⁸. Și mai mult încă, deși sunt firi spirituale, sunt capabili prin înrudirea lor cu Dumnezeu, de kenoza²⁹. Ei pot primi formă umană quasi-materială, din iubirea ce o au pentru frații lor de *sânge* (viață), oamenii.

Aceste însușiri ale firii angelice ne conduc în chip desăvârșit la o altă dimensiune teologică caracteristică acestora, aceea a ipostasului. Numai ipostasul dă sens însușirilor menționate mai sus, cu privire la natura îngerilor. Numai un ipostas poate să cuprindă în sine aceste definiri. Îngerii sunt, deci, ființe personale diferite ca natură de

²³ Natura spirituală a îngerilor a constituit o problemă de receptare în raport cu spiritualitatea lui Dumnezeu. Trebuia să se aproximeze natura angelică nu în raport cu omul față de care este nematerial, ci față de Dumnezeu. A fost numită atunci ca o *altă natură*, pură, inteligentă, nematerială, dar cu o „spiritualitate” relativă acceptată doar ca revers al firii umane. Cea mai potrivită reprezentare pare să fie cea patristică a „eterului” elementul cel mai adecvat firii angelice.- Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 48 – Sunt, deci, netrupești, imateriali însă nu deplini spirituali. *Dictionaire de Theologie Catholique*, vol. I, Paris, 1930, col. 1195 -Spiritualitatea îngerilor ar ridica și o altă problemă de ordin ontologic. Dacă ea ar fi asemenea celei divine atunci, așa cum remarcă Sf. Ioan Gură de Aur, unirea cu El ar fi fost cufundare în esența Lui, și deci oarecum o desființare a lor. Esența divină nu poate fi, deci, și firea îngerilor mai cu seamă cu cât știm foarte bine că aceasta este neapropiată. Pentru a se putea împlini în comuniune cu Dumnezeu îngerii trebuiau să fie de o altă natură decât cea divină. Anca Manolache, *art. cit.*, p. 129.

²⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 241BC.

²⁵ Îngerii, deși ființe spirituale pure, pot numai prin sincatabază (pogorământ) să comunice cu Dumnezeu nemijlocit prin vedere față către față.- Anca Manolache, „Un capitol de angelologie”, în *ST*, 7/1955, p. 130.

²⁶ *Dictionaire de Theologie Catholique*, *op. cit.*, col. 1193.

²⁷ Maica Alexandra, *op. cit.*, p. 254.

²⁸ Sf. Vasile cel Mare, *PG* 59, 98.

²⁹ Kenoza îngerilor este un simbol al Întrupării. Sunt înaintemergători ai lucrării Întrupării Cuvântului, prin aceea că, în altă fire decât oamenii fiind, ei se coboară la poruncă divină la oameni primind *forme* quasi-materiale.

Dumnezeu, dar și de oameni. Îngerii sunt persoane capabile de comuniune și iubire³⁰. Unirea îngerilor cu Dumnezeu presupune o comuniune de iubire³¹ neconfundată care se realizează pe temeiul persoanei. Pe acest temei ipostatic fiecare numire a ființelor îngereste, ne descoperă însușirile lor asemănătoare cu Dumnezeu pe care Îl imită, toate aceste atribute conducând la una singură și preadesăvârșită – *iubirea*³².

Ne aflăm, așadar, prin abordarea îngerilor ca ipostasuri în centrul angelologiei creștine. *Principiul ipostatic*³³ aplicat angelologiei ne oferă perspective și orizonturi teologice noi. Dintre acestea cel mai important ar fi acela al mijlocirii înțelegerii parțiale a universului quasi-infinit al îngerilor, prin ceea ce patristica a numit πολιτεία των αγγέλων – comuniune de iubire, bucurie și lumină. Să vedem în cele ce urmează cum înțelegem această realitate.

Potrivit Sf. Grigore Palama lumea îngerilor este caracterizată de lumină. *Politeia* îngerilor stă, deci, sub semnul luminii, ei fiind lumini secundare, slujitori ai Luminii de sus, răsfrângeri ale primei Lumini. Prin aceasta ei se pot uni continuu cu Dumnezeu, mișcându-se în cerc în jurul Lui. Îngerii ca minți îndumnezeite, fiind lumini, se pot uni cu razele fără de început și fără de sfârșit ale Frumosului și Bine-lui³⁴. Această „iradiere” din Lumina dumnezeiască a îngerilor ca lumini nu este neoplatonism, ci relație interpersonală. Iradierea este modul de participare a lui Dumnezeu în relație interpersonală cu făptura lui³⁵, dar și chipul în care făptura, tot prin relație ipostatică, se bucură și participă la taina dumnezeirii.

Politeia are ca principiu, așa cum remarcă Sf. Vasile cel Mare, completarea interpersonală dintre îngerii între care nu există nici iubire de stăpânire, nici tendințe egocentrice, ci toate aparțin fiecăruia și toți se dăruiesc pentru binele tuturor³⁶. Ei sunt prinși ca într-o horă existențială prin care toți se raportează la un punct central comun – Dumnezeu, fiecare dintre ei având un rol unic de jucat în acest tablou. Ei contemplează acest Centru, realizându-și fiecare dintre părți rațiunea sa în relație cu întregul creației și cu Dumnezeu.

Împlinirea lor vine din *vederea* lui Dumnezeu ca Persoană spre care se îndreaptă toate persoanele antrenate în horă³⁷. Ei pot privi atât în centru *Chipul* cel atotdesăvârșitor al lui Dumnezeu, dar și fețele tuturor confracților participanți la acest dans liturgic ființial. Ei fiind angajați în această mișcare suprarățională veșnică, văd pururi fața (πρόσωπον-persoana) lui Dumnezeu – Mt 18, 10 – și se bucură pentru

³⁰ Dictionaire de Theologie Catholique, *op. cit.*, col. 1189.

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 251, la Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 243.

³² Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 212.

³³ Τρικελίδου Κυριακή, *Οι άγγελοι στην Άγια Γραφή*, Thessaloniki, 2003, (teza de master), p. 38.

³⁴ Sf. Grigorie Palama, *Filocalia*, vol. VII, EIBMBOR, București, 1977, p. 477.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 747, la Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 477.

³⁶ Sf. Vasile cel Mare, EPE 9, 481.

³⁷ Este expresia simbolică pe care o propune Sf. Maxim Mărturisitorul în scoliile pe care le face la Ierarchia Cerească a Sf. Dionisie- cf. PG 4, 73- vezi și nota 14 D. Stăniloae, la Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 65.

orice fiu al luminii care se pocăiește și revine la starea sa ontologică reală, revine în hora liturgico-cosmică de contemplare a Ființei Divine.

Politeia îngerilor nu este o abstractizare a transcendentului, o idealizare a realului așa cum se prezintă ea în Republica lui Platon, ci un organism spiritual-existențial menit să ia parte la *metabolismul* cosmic de îndumnezeire a lumii. Pentru aceasta legătura ontologică între ordinea îngerilor și cea o oamenilor nu are o dimensiune generală și abstractă, ci una concretă la nivel interpersonal³⁸. Așa cum omul se dezvoltă spiritual în legătură cu semenii săi, așa și cu lumea îngerească, în general, și în special cu fiecare înger în parte ca persoană, cele două lumi se intersectează concret și real la nivel interpersonal. Imaginea care se creează din această relație fie ea și numai imaginară, ne trimite în spațiul neaccesibil încă pentru om al nemărginitului, al infinității... *Politeia* îngerilor nu are caracter sociologic, nu este o simplă premisă de conviețuire a îngerilor într-un anumit cadru, ci unul existențial ce are ca scop îndumnezeirea tuturor sau înaintarea nesfârșită în taina dumnezeirii. Această *politeia* are ca legitate internă desăvârșirea creației. Ea se realizează printr-un urcuș infinit și continuu la nivel tot mai înalt, în trepte spiritual-ontologice: curățirea, iluminarea, desăvârșirea. Fiecare înger din fiecare treaptă se prezintă în chip armonios și rațional pentru alți îngeri ca o oglindă străvezie și tot mai clară prin care dumnezeirea se întipărește gradual și infinit în fiecare ființă rațională, fie îngeri, fie oameni³⁹.

Sf. Dionisie, prin textul din *Isaia* (6, 3) în care se spune că îngerii strigă unul către altul, înțelege comuniunea interpersonală dintre ei, comuniune în care fiecare transmite cu îmbelșugare descoperirile vederilor dumnezeiești celorlalți îngeri, toți împărtășindu-se de toți și unii de alții⁴⁰.

Sf. Clement Alexandrinul vorbește de șapte îngeri născuți cei dintâi – ce simbolizează o lume perfectă, o armonie desăvârșită a tagmei angelice⁴¹. Perfecțiunea acestei lumi nu vine însă din sine, ci și din relația perfectă și desăvârșită cu Dumnezeu. Ei realizează o lume perfectă pentru că sunt parte integrantă dintr-o *politeia* universală cuprinzătoare a tot ce există creat, purtând numele de – *cosmos*⁴².

Relația îngerilor cu Dumnezeu face ca lumea lor să fie o adevărată *orchestră* existențială, perfectă și infinită. Nu o infinitate dumnezeiască, ci o infinitate mărginită de infinitatea lui Dumnezeu. Prin ea Dumnezeu își descoperă negrăita și nesfârșita Lui bogăție. De ea se bucură atât lumea creată materială, dar în primul rând „infinitatea” de duhuri cerești care doxologesc puterea și slava infinită a Lui⁴³.

Politeia îngerilor este, așadar, definită de o lucrare comună a acestora, lucrare ce vizează atât desăvârșirea lor, cât și a oamenilor și prin ei a întregii creații. Ei lucrează o ceată prin cealaltă, pentru a putea realiza în rânduială, înălțarea și întoarcere-

³⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...op. cit.*, p. 302.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 7, la Sf. Dionisie, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *PG* 3, 481C.

⁴¹ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri II*, EIBMBOR, București, 1982, p. 463.

⁴² Κόσμος – frumos, perfect, desăvârșit.

⁴³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 291.

rea lor spre Dumnezeu și unirea cu El, precum și ieșirea (procesiunea) puterilor lui Dumnezeu la treptele ierarhice ale existenței umane printr-o comunicare preasfântă și unificatoare⁴⁴. Armonia lor nu se realizează numai în relație cu Dumnezeu, ci și cu oamenii. Au, deci, o lucrare *ad extra*, de călăuzire și luminare a oamenilor, și alta *ad intra*, ce privește înaintarea lor în comuniune cu Dumnezeu și între ei⁴⁵.

În altă ordine de idei, *politeia* îngerilor este o stare de comuniune spirituală prin excelență. Faptul că Dumnezeu a creat și ființe spirituale face posibilă atât comuniunea, cât și puțința de cunoaștere a Lui ca Spirit, între spirit și Spirit. Dumnezeu se revelează astfel în două planuri: spiritual-angelic și sensibil. Omul are acces la ambele. Mai mult, acest mod de revelare a lui Dumnezeu deschide o perspectivă sobornicească interpersonală de participare la mister. Cunoașterea dătătoare de viață a lui Dumnezeu de care se fac părtașe toate ființele raționale este transmisă unul – altuia, fie înger sau om, după ce fiecare din cei ce s-au împărtășit de aceasta au imprimat-o de înțelegerea lui proprie, unică. Întreaga creație devine, astfel, un întreg ansamblu rațional de persoane cunoscătoare ce se împărtășesc de cunoașterea dumnezeiască, și de cunoașterea personală a fiecăreia dintre persoane ce s-a făcut părtașă cunoașterii dumnezeiești⁴⁶.

Vorbim, deci, de o *sobornicitate deschisă* angelo-umană având în centrul ei Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. Toate relațiile ipostatice menționate mai sus se realizează în Hristos, Centrul în care se unesc desăvârșit cele două lumi a îngerilor și a oamenilor.

Această *sobornicitate deschisă* se realizează prin faptul că omul este inelul de legătură între lumea sensibilă și cea inteligibilă, fiind în constituția sa exponent al ambelor firi. El, din această perspectivă, are misiunea grea de a spiritualiza lumea văzută. El are vocația de a spiritualiza și transfigura materia lumii în care i-a fost dat să viețuiască astfel încât relațiile personale dintre îngeri și oameni să se poată realiza în chip deplin⁴⁷.

Poziția privilegiată a omului vine din aceea că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, iar nu înger, și cu natura Sa și de om devine stăpân al îngerilor. S-a făcut Om pentru că numai prin om putea îndumnezei creația în totalitatea ei, inclusiv în dimensiunea ei materială. El adună, chiar dacă se face om, și pe îngeri în Sine fiind Spirit atotcuprinzător⁴⁸. Miza creației ca îndumnezeire se joacă la Întrupare prin care Hristos realizează în Sine întreaga zidire, fie văzută, fie nevăzută. Cuvântul divin prin Întrupare a unit cele două *politeia*, aducând *politeia* îngerilor în noi⁴⁹. Aceasta nu ar fi fost

⁴⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 257-260.

⁴⁵ Dictionaire de Theologie Catholique, *op. cit.*, col. 1195.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 288.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 293.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 294.

⁴⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, PG 62, 172- Virtuțile îngerilor le-a adus Hristos în noi, făcându-ne capabili nu numai de comuniunea cu ei, ci și cu Dumnezeu.

posibil dacă între cele două lumi nu ar fi existat, așa cum vom vedea, o unitate de fond, o raționalitate care să unească toate părțile și extremitățile lor.

I.b Raționalitatea îngerilor, premisă pentru o teologie a îndumnezeirii

Politeia îngerilor – am subliniat – are ca principiu susținător-persoana. Fără de el nu se poate închipui existența niciunei ființe raționale create, dar nici împlinirea ei în relație cu Izvorul acesteia – Dumnezeu. *Persoana* este, însă, numai un aspect și pe drept cel mai important, al realității de fapt, create. Un altul, la fel de indispensabil și de necesar, care în fapt este presupus de cel dintâi, este acela al *raționalității divine*. Atât omul, cât și îngerii sunt ființe raționale, sunt raționali în puterea lor cunoscătoare, dar sunt și raționali în structura lor. Raționalitatea divină este *logica* creației, în general, și făpturilor cugetătoare, în special.

Dumnezeu toate le-a făcut potrivit unui plan veșnic, mintea Lui cuprindea prin cunoștință în calitate de Cază cunoștința tuturor, știindu-le dinăuntru. El este „*Cel ce știe toate înainte de facerea lor*” (*Suzana* 42). Prin acesta le susține pe toate într-o unică cuprindere cum lumina își susține unitar razele ei⁵⁰. Toate lucrurile își au rațiunile în Logos sau în Rațiunea supremă, raționalitatea fiind o notă fundamentală a întregii lumi create.

Rațiunile divine preexistă în Dumnezeu în chip unitar, teologia numindu-le *predefiniri* sau *voiri dumnezeiești*. Sunt necreate existând dintotdeauna în Dumnezeu. Cuvântul Lui ca Persoană divină este lăudat de dumnezeiasca Scriptură ca Rațiune nu numai pentru că e dăruitorul rațiunii, al minții și al înțelepciunii, ci pentru că are în sine unitar cauzele tuturor, străbătând prin toate până la sfârșitul tuturor⁵¹. Are rațiunile întregii firi create, modelele și înțelesurile eterne prin care s-au făcut și se fac toate⁵².

Raționalitate au, așa cum ne încredințează Sf. Maxim, și îngerii. Ei fiind lipsiți de trup se întâlnesc și se deosebesc totodată comunicându-și unii altora înțelesurile raționale, prin tăcerea cuvântului⁵³. Acesta este aspectul raționalității cunoscătoare a îngerilor. Aceasta, deși, ca fond este unitară cu cea a oamenilor, ca manifestare este diferită. Minți pure fiind, ei se deosebesc de mințile noastre prin aceea că la noi cugetarea se desfășoară în afara ei pentru a putea fi analizată, pe când la ei se realizează înăuntru fiind unitară în lucrarea ei. Datorită acestei diferențe noi exprimăm raționalul prin cuvinte care se mută de la noi la cei ce ne ascultă, în vreme ce îngerii, fiind lipsiți de trupuri întâlnindu-se și deosebindu-se întreolaltă, își comunică înțelesurile raționale comunicând între ei în chip imaterial negrăit.

Raționalitatea structurală a îngerilor, pe de altă parte, ne oferă posibilitatea contemplării în aceștia a rațiunilor lucrurilor create, pentru că atât aceștia, cât și rațiunile

⁵⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *PG* 3, 869.

⁵¹ Sf. Dionisie Areopagitul, *PG* 3, 872.

⁵² Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 353 B.

⁵³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 44 BC.

lucrurilor create sunt vestitori ai lui Dumnezeu. Așadar, în ei putem contempla întreaga natură descarnată de materialitate, pentru că ei au în ei și rațiunile lumii⁵⁴.

Raționalitatea creației în general oferă premisa perfectă pentru îndumnezeirea ei, atât lumea sensibilă, cât și cea inteligibilă pot și trebuie să tindă către Subiectul suprem și Izvorul acestei raționalități atotperfecte – Logosul dumnezeiesc. Unitatea rațiunilor lumii în Logosul Creator este fundamentul unirii tuturor, cu menirea de a se unifica în unitatea Logosului divin. În El ca Rațiune Ipostatică fiind unite toate rațiunile celor ce sunt, sunt chemați oamenii, dar și îngerii prin rațiunea lor și raționalitatea lor să pătrundă ca într-o adâncime dătătoare de sens nesfârșit. În acest proces de actualizare a rațiunilor lumii, îngerii și oamenii sunt susținuți de însuși Dumnezeu, chemându-i spre El. Înțelegerea tot mai adâncă a acestor rațiuni echivalează cu un dialog nesfârșit pe care îl întrețin îngerii și oamenii, cu Dumnezeu.

Rațiunile divine eterne în Dumnezeu sunt, așadar, modele dumnezeiești după care omul și îngerii vor fi modelați spre îndumnezeire. Pe temeiul lor (rațiunilor) îngerii primesc anumite împărțiri divine în ei, împărțiri ce există virtual în Dumnezeu, având rolul de a dezvolta în bine subiectele îngerești, în conformitate cu rațiunile lor. Rațiunile divine imprimate în ei sunt ieșiri, procesiuni dumnezeiești dinamice, care se cer a fi împlinite în sânul lor – Logosul divin. Ei trebuie să facă „rațiunile” lor copii ale rațiunilor dumnezeiești, să se dezvolte pe linia acestor modele⁵⁵. „Rațiunile”⁵⁶ îngerilor nu au o dimensiune abstractă, așa cum erau ideile platonice și neoplatonice, ci sunt concretizate, *materializate* prin ipostasul fiecăruia dintre ei.

Ca persoane îngerii pot tinde spre modelele lor eterne, spre rațiunile lor veșnice din Dumnezeu printr-o relație personală cu Dumnezeu. Aceasta potrivit cu ființarea Lui îi atrage pe aceștia, ca și pe oameni, spre Sine însuși⁵⁷, spre formele gândite de El din eternitate.

Pentru că această lucrare are un caracter, cum am spus, personal ridicarea îngerilor spre rațiunile lor nu se realizează exclusiv prin Dumnezeu, ci ei se pot ajuta între ei, și cu oamenii care sunt tot persoane. Cei ce au înaintat ca persoane în relație cu Dumnezeu spre rațiunea lor veșnică pot deveni pentru alte persoane *tipuri*, în vederea deschiderii lor spre Ipostasul-Absolut, prin care își pot actualiza rațiunile lor⁵⁸.

Raționalitatea îngerilor ne trimite și la perspectiva hristologică a lumii, întemeiată pe raționalitatea comună pe care o au ei și lumea întreagă, în Logosul divin. Despre ei, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, că sunt rațiunile tâlcuitoare ale tainei lui Hristos ca Dumnezeu și Om, adică cei ce pot explica atât *teologia*, cât și *icono-*

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 399, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, op. cit.*, p. 323.

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 529, la Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 348.

⁵⁶ Părintele Stăniloae face o deosebire între rațiunile eterne din Dumnezeu cu privire la lume și „rațiunile” concretizate ale lucrurilor sau ale persoanelor, fie oameni sau îngeri. Cele de pe urmă trebuie împlinite și desăvârșite prin modelele lor etene din Dumnezeu printr-un proces de îndumnezeire ce nu va înceta niciodată pentru că modelele (rațiunile) cu pricina au un *conținut* infinit.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 529, la Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 348.

⁵⁸ *Ibidem*.

mia cu privire la taina lui Dumnezeu îndreptată spre oameni⁵⁹. Ei au acces datorită raționalității lor, atât asupra *teologiei*, adică asupra tainei cu privire la modul *de a fi* – după lucrările din Sine, nu după ființă – a lui Dumnezeu, dar și asupra *iconomiei* ca ieșire a Sa spre lume ce a culminat cu Întruparea Cuvântului. Aceasta pentru că ei au mai mult acces la rațiunile lor eterne din Dumnezeu. Prin apropierea de ele mai mult decât noi, îngerii pot cunoaște pe Dumnezeu, atât nemijlocit în Sine prin contemplarea Feței Lui, dar și prin lucrările iconomice la care au, într-un fel, acces *înainte*⁶⁰ de împlinirea și desfășurarea lor. Acest fapt ni-l descoperă Sf. Clement Alexandrinul care spune că: „îngerii au păstrat pentru venirea Domnului tainele ascunse ale Lui cu privire la providență și la ideile mai înalte.”⁶¹

Raționalitatea îngerilor, subliniem în concluzie, ne mijlocește prin abordarea ei teologică autentică, atât înțelegerea misiunii și naturii îngerilor în raport cu lumea materială, dar și chipul realizării și desăvârșirii omului în relație cu aceștia și cu Dumnezeu.

1.c Dinamica chip-asemănare la îngeri

Am subliniat mai sus faptul că raționalitatea lumii în general presupune o dinamică ce vizează împlinirea „rațiunilor creației” în rațiunile lor de fapt, în modelele lor eterne. Oamenii și îngerii se înscriu în mod personal în această dinamică. Ei sunt chemați să urce spre paradigmele lor ontologice, spre rațiunile divine existente din veșnicie în Dumnezeu. Această dinamică privită din perspectiva creației *după chip* a oamenilor și a îngerilor se prezintă teologic ca dinamică îndumnezeitoare de la *după chip* la *după asemănare*.

Lumea angelică presupune o astfel de dinamică de la *după chip* la *după asemănare*, o propășire în iubire, o mișcare anagogică, ce tinde spre țelul suprem al existenței create – *îndumnezeirea*.

Asemănarea îngerilor cu Dumnezeu se realizează sub semnul unei epectaze nesfârșite, menită să se înscrie în urcușul etern al creației spre Creator. Simbol al acestei ascensiuni infinite este Moise care, deși se face părtașul unor descoperiri cu totul speciale, el tinde spre o vedere tot mai clară a lui Dumnezeu⁶². Sunt prinși în

⁵⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, București, 1987, p. 322.

⁶⁰ Dacă avem în vedere că îngerii sunt ființe supratemporale, nu putem vorbi de „înainte”. Nici în Dumnezeu nu există *înainte* și *după* în privința creației. În timp, însă, în creație actele iconomice cunosc o anume desfășurare, o succesiune. Din acest punct de vedere putem spune că îngerii au avut acces la aceste acte înainte de împlinirea lor. Chiar dacă nu le-au înțeles fiind taine dumnezeiești, *le păstrau* întru ei. Aceasta se vede în aceea că, deși nu puteau înțelege („*taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută*” Și acum.. Troparul Învierii gl.IV) cum se poate întrupa Cuvântul, ei sunt paradoxal cei ce vestesc împlinirea acestei taine. (Luca 1, 26-38/ FA 7, 53-„*Voi, care ați primit Legea întru rânduieli de îngeri*”//, Gal. 3,19 „*Deci ce este Legea? Ea a fost adăugată pentru călcările de lege, până când era să vină Urmașul, Căruia I s-a dat făgăduința, și a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui Mijlocitor.*”

⁶¹ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri II*, op. cit., p. 317.

⁶² Sf. Grigorie Palama, op. cit., p. 339.

acest urcuș într-o tensiune ființială prin care se mișcă spre Dumnezeu în spirală atrăgând în această tensiune întreaga creație zidită.

Lumea îngerilor are privilegiul, primit prin lucrare, de a fi ajuns la o anume stabilitate⁶³ în această anagogie mistagogică, dar și vocația de a înainta înfinit din slavă în slavă spre Ființa divină. Această condiție omul este chemat să o atingă împreună cu creația sensibilă, ajutați de Dumnezeu direct și indirect de îngerii Săi. Această ridicare spre cele înalte se poate ilustra ca o *coloană a înfinitului*, ce simbolizează mișcarea de înălțare și în același timp de apropiere de Dumnezeu ca Treime de Persoane⁶⁴.

Astfel, sfintele cete ale ființelor îngerești configurându-se pe ele însele în mod spiritual spre imitarea lui Dumnezeu, dorind să-și modeleze chipul lor înțelegător, după modelul dumnezeiesc originar, se împărtășesc de o mai bogată comuniune dumnezeiască⁶⁵. Scopul lor este să realizeze unirea cu Dumnezeu, atât cât este posibil devenind ca El, contemplând neîncetat dumnezeiasca Frumusețe⁶⁶.

Asemănarea nu este o realitate materială, ci spirituală. Nu vorbim de o asemănare a lor după formă, ci după întoarcerea spre Dumnezeu, prin întinderea minții spre Dumnezeu⁶⁷. Îngerii pot realiza acest fapt, spune Sf. Maxim, datorită unei coeziuni de fond ce există între ei pe temeiul *chipului* anticipat din ei. Prin acest chip (viața) ei tind în veșnicie spre asemănarea cu Cauzatorul lor⁶⁸.

Sf. Grigorie cel Mare afirmă în legătură cu natura îngerilor faptul că aceștia nu sunt definiți numai prin *chip*, ci și prin pecetea *asemănării* cu Dumnezeu, pecete care există în ei de la creație. Această pecete a *asemănării* ei pot să o descopere în ei pe măsura curățirii lor. Cu cât natura lor va fi mai pură, cu atât această pecete va fi mai clară, mai evidentă, și deci *asemănarea* mai împlinită ca act, ca stare ființială⁶⁹.

Itinerariul lor duhovnicesc are, așadar, o dimensiune ontologic-gnoseologică. Se curățesc de neștiință și se apropie de Dumnezeu prin împărtășirea de energiile Lui dumnezeiești.

Asemănarea îngerilor cu Dumnezeu se realizează prin contemplație, contemplația fiind teognoză, iar teognoza fiind unirea cu El din ce în ce mai deplină⁷⁰. Contemplația lor este înțelegătoare și nematerială unitară în apropierea ei de firea dumnezeiască, pe care niciodată nu o va pătrunde definitiv. Mintea lor este pe cât posibil întipărită de Mintea și Rațiunea dumnezeiască supraînțeleaptă⁷¹.

Contemplația directă a dumnezeirii este treapta cea mai înaltă a îngerilor, și prin urmare asemănarea ca stare obiectivă, nu definitivă de a fi. La această condiție se ajunge, după cum ne încredințează Sf. Dionisie Areopagitul, în chip ierarhic.

⁶³ Nu mai pot cădea, urcușul lor este ireversibil și irevocabil.

⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia...* op. cit., p. 308.

⁶⁵ Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 180A.

⁶⁶ Maica Alexandra, op. cit., p. 247.

⁶⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 4, 377.

⁶⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 4, 377.

⁶⁹ Sf. Grigorie cel Mare, apud Maica Alexandra, op. cit., 252.

⁷⁰ Sf. Clement Alexandrinul, op. cit., 458.

⁷¹ Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 868-869.

Sfintele trepte se curățesc, se luminează și se desăvârșesc ierarhic, dobândesc asemănarea în relație cu cetele superioare care au ajuns la această stare înaintea lor⁷². Tinzând spre asemănare îngerii sunt introduși în cunoștința lucrărilor dumnezeiești de cetele mai înalte, iar ordinele înalte sunt iluminate pe cât este cu putință de însăși dumnezeirea, ca atare. Așadar, prima ierarhie a minților cerești fiind plină, prin așezarea ei lângă obârșia a toată sfințenia, de toată curăția luminii celei nemăsurate, întărindu-se în toată desăvârșirea și știința dumnezeiască, se descoperă treptelor de sub ea, pentru ca și acestea la rândul lor să se reveleze celor inferioare lor. Asemănarea cu Dumnezeu se dobândește, astfel, de treptele cele dintâi care, fiind părtașe la ființa divină, se curățesc, se luminează și se desăvârșesc, deopotrivă. Ele stau în cerc și nemijlocit în jurul lui Dumnezeu hrănindu-se luminat din razele nemijlocite ale dumnezeirii⁷³. Se aseamănă prin urmare cu Dumnezeu, prin dăruire și înrăurire de lumina, formele și însușirile spirituale atotfrumoase ale dumnezeirii. Din această treaptă izvorăsc și se manifestă aceste daruri spre curățirea și luminarea celor de sub ea într-o tensiune perpetuă spre asemănarea cu Dumnezeu, care datorită ființei Sale necreate nu se va realiza niciodată.

Prin urmare, sfintele cete îngerești se împărtășesc de ceea ce li se transmite în chip superior, modelându-se spiritual spre imitarea lui Dumnezeu. Ele, dorind să dea minții lor un chip asemănător Lui, tind pururea în sus, susținute continuu de iubirea dumnezeiască. Primind în această lucrare iluminările primordiale nemateriale se conformează lor, devenind din ce în ce mai mult lumini în ele însele după modelul divin⁷⁴.

Pe de altă parte, asemănarea se dobândește prin faptul că Dumnezeu este viață de sine și asemănare de sine din care cele ce sunt își primesc existența pentru a participa la acest dar. Căci toate participă la asemănare potrivit cu firea lor, cele înalte și inteligibile în mod superior și cele sensibile următoare în mod inferior. Asemănarea este o formă de unitate a tuturor, arătând că tot ce există se împărtășește participând la prima lor Cauză⁷⁵.

Toate cele menționate mai sus s-au realizat în fapt, asemănarea îngerilor a fost constituit miza lor înainte de zidirea lumii sensibile. Acum ei sunt „*imitatorii perfecți ai lui Dumnezeu*”, diferența între noi și îngeri vine din aceea că îndumnezeirea la îngeri este o înaintare perfectă în imitarea Lui, pe când noi tindem spre această perfectă imitare⁷⁶. Asemănarea lor însă nu este înțeleasă ca plafonare a acestora, ci ca pe o stabilizare ireversibilă a lor în urcușul nesfârșit spre asemănare, spre imitare din ce în ce mai deplină.

⁷² Sf. Dionisie Areopagitul, *PG* 3, 209.

⁷³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 73.

⁷⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, *PG* 3, 180A.

⁷⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 377.

⁷⁶ Origen, *Contra Cels*, *PG* 11, 1185.

2. *Angelologia în economia lumii create. Cosmologie și angelologie din prisma îndumnezeirii omului*

Nimeni dintre oameni nu poate simți legătura cu Dumnezeu, fără o legătură cu ceilalți oameni și în mod inconștient, sau conștient, și cu îngerii⁷⁷. Relația cu Dumnezeu are un caracter ierarhic de participare la Ființa Divină, îngerii fiind diaconii Împărăției, slujitorii cei mai apropiați ai Împăratului⁷⁸. Acesta este însă numai aspectul interpersonal al relației ce vizează comuniunea tuturor fapturilor raționale cu Dumnezeu. Dacă includem în această comuniune ierarhică și dimensiunea cosmică-materială, adică cadrul în care se realizează această unire, lucrurile vor fi ceva mai complexe.

În cele ce urmează vom încerca să pătrundem, atât cât ne stă în putință, taina îndumnezeirii omului din perspectiva lucrării sfințitoare a îngerilor. Ei sunt singurele făpturi raționale cu care omul ca ființă rațională poate intra în comuniune, fiind concrescuți cu noi pe aceeași tulpină ontologică⁷⁹. Tot ei sunt și singurii care au atins un prim prag al acestei taine a îndumnezeirii fiind stabil înrădăcinați în înaintarea și adâncirea ei. Deci, pentru stabilirea și înaintarea noastră în aceeași taină trebuie să ne apropiem de îngerii.

Dacă omul se poate spiritualiza în comuniune cu alți oameni aflați pe trepte spirituale mai înalte, cu atât mai mult se poate spiritualiza și poate înainta în procesul său de îndumnezeire în relație cu o quasi-infinitate de subiecte și ființe angelice personale aflate pe trepte spirituale superioare⁸⁰. Mulțimea multifelurită de îngeri a fost creată pentru om⁸¹ – pentru ca spiritualitatea dumnezeiască, inaccesibilă în ea însăși, să poată iradia prin treptele angelice spre treptele omenești⁸².

Mai mult de atât, avem nevoie de îngeri pentru că ei ne pot face părtași la o cunoștință unitară a lui Dumnezeu. Îngerii ca minți pure contemplă cele dumnezeiești în unitate „se luminează printr-o înțelegere unitară și cunoștință simplă a adevărului”⁸³. Teologia îngerilor este una existențială, o teognoză unitară, în timp ce noi primim adevărurile dumnezeiești în chip desfășurat. Mintea omului primește cele dumnezeiești în desfășurarea lor și nu în chip unitar, dată fiind existența lui desfășurată în elemente care tind spre unitate. Ne putem învrednici de modul lor de a fi și a cunoaște în măsura în care ne ridicăm prin imitare la chipul îngeresc.

În economia lumii create, adică în ansamblul ei rațional integral, îngerii au partea lor de lucrare. Ei trebuie să se coboare în chip kenotic la oameni pentru a-i face pe aceștia părtași la taina îndumnezeirii, pentru ca oamenii la rândul-le să le descopere acestora noi și noi nuanțe ale acestei taine descoperite de ei în relație cu Dumnezeu în

⁷⁷ Sf. Dionisie Areopagitul, stud. introd. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *PG* 59, 128.

⁷⁹ Synanthropia îngerilor arată faptul că îngerii și oamenii sunt concrescuți pe aceeași tulpină ontologică, Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 105.

⁸⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 292.

⁸¹ Sf. Grigorie Palama, *PG* 151, 449D.

⁸² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 292.

⁸³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 345.

cadrul sensibil de care îngerii nu au parte. Avem de a face cu o perihoreză cosmică în care fiecare făptură conștientă creatoare are lucrarea ei unică și personală.

Să vedem în continuare ce presupune această sinergie cosmică dintre lumea îngerilor și a oamenilor.

2.a Starea paradisiacă a omului și căderea – evenimente cosmologice cu implicații angelologice

Îngerii și oamenii sunt părtași prin creație ai aceluiași destin dumnezeiesc ce începe în grădina Edenului⁸⁴. Implicațiile teologice ale acestui fapt sunt nebănuite de importante. Această conviețuire a oamenilor și a îngerilor din rai ne oferă paradigma relației lor depline din prisma realității eshatologice a Bisericii și a ființării ei în chip integral. Eshatonul va însemna pe lângă restaurarea omului și a creației materiale și refacerea aceste *eisangelii* a oamenilor care vor străluci împreună cu îngerii în Împărăția lui Dumnezeu.

Comuniunea paradisiacă a îngerilor și a oamenilor este o idee pe care o întâlnim în chip aparte la Sf. Atanasie cel Mare. Acesta vorbește de o stratificare a creației în trepte, asemenea marelui Dionisie Areopagitul, cu deosebirea sugestivă în contextul nostru, că treptele cerești în număr de opt, cu o altă dispunere decât cea a Sf. Dionisie, se termină sau culminează cu *raiul*⁸⁵. El este întâlnirea armonică a existenței în toate aspectele și formele ei. Această imagine fie și numai simbolică descoperă atât importanța lumii sensibile în raport cu cea inteligibilă, cât și faptul că realitatea creată se concentrează și axează pe om. Toată existența de dinainte de cădere gravita în jurul lui Dumnezeu, dar și în jurul omului care o stăpânea. Raiul era spațiu real înzestrat cu nesfârșite virtualități de expresie a oamenilor și a îngerilor deopotrivă.

Starea paradisiacă era o „*horodie*” angelo-umană ce avea ca legitate internă contemplarea lui Dumnezeu, atât din fapte, cât și în chip nemijlocit. Condiția spirituală a lumii materiale în general, precum și slava și lumina dumnezeiască a primului om în special, constituiau pentru îngeri „chipuri” ale unei contemplații teologice ce avea ca efect imediat *vederea* și pătrunderea Tainei Sfintei Treimi. Aceasta pentru că îngerii, dar și oamenii puteau participa datorită caracterului spiritual al lumii sensibile, la rațiunile divine ale întregii lumii create. Puteau participa la rațiunile *pomului vieții*, ce era o contemplație a lui Dumnezeu ca Izvor al vieții, o cunoștință dumnezeiască la nivel *sensibil*⁸⁶.

Pomul cunoștinței binelui și răului era piatra de încercare a omului, el constituia o vedere complexă a existenței care presupunea și neființa din care ei au fost plămăuiți. Era o cunoaștere a propriei lor naturi create⁸⁷, care, fiind adusă la viață din nimic, putea

⁸⁴ Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁵ Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri II*, EIBMBOR, București, 1987, p. 71.

⁸⁶ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 58// *sensibil* nu era ce înțelegem după cădere prin sensibil, adică material. Sensibil însemna prin intermediul materiei care era într-o astfel de măsură de spiritualizată încât putea reflecta Taina dumnezeiască a Vieții.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 57.

oricând prin libertate să se întoarcă spre cele din care a fost adusă la existență și să cunoască „răul”. Oamenii, spre deosebire de îngeri, fiind și structuri sensibile, deci întrucâtva mai aproape de neființă prin trupul lor material, trebuiau să crească prin exercițiu de voință în cunoașterea binelui, ca urmare a poruncii divine.

Pe de altă parte, unitatea paradisiacă⁸⁸ – de care se bucurau îngerii și oamenii împreună – era un bun prilej de a-și împărtăși unii altora la nivel interpersonal experiențele pe care le dobândeau fiecare în parte, fie în relație cu Dumnezeu, fie în relație cu alte persoane omenești sau angelice sau în relație cu lumea sensibilă. Toți beneficiau întrucâtva de experiențele tuturor, așa cum în atmosfera Bisericii ca un paradis al Duhului Sfânt toți se bucură de comuniunea cu toți și de fiecare în parte. Atunci ca și în *timpul* Bisericii, îngerii descopereau oamenilor experiențele lor ce le dobândeau la nivel inteligibil în relație cu Dumnezeu, iar oamenii le ofereau acestora formele spiritualizate ale lumii sensibile cu care aceștia intrau în contact, vizând de asemenea relația cu Dumnezeu.

Comuniunea îngeri-oameni în rai poate fi înțeleasă și din perspectiva raționalității lumii care ne descoperă dependența internă, de fond a fapturilor între ele. Toate existențele ne sunt adresate nouă ca niște *cuvinte* ale lui Dumnezeu, la nivelul înțelegerii noastre. Fiecare lucru e un *cuvânt* încorporat produs al unui gând exprimat voit al Cuvântului⁸⁹. Toate existențele, fie raționale, fie neraționale, constituie o alteritate pentru noi, dar și pentru îngeri. Și mai mult chiar, cele neraționale sunt necesare unele pentru altele fiind structuri existențiale complementare. Îngerii și oamenii, în baza acestui acord divin, coexistă împărtășindu-se unii de alții, în cadrul unei perihoreze cosmologice nesfârșite.

Îngerii nu au fost creați pentru fericirea lor proprie, ci au fost zidiți în legătură ontologică cu lumea și cu oamenii cărora sunt datori să le descopere cunoașterea lui Dumnezeu prin simbolurile sensibile ale lumii, stăpânind prin aceasta lumea materială. Au datoriat să ridice pe om și lumea creată în eon, în timpul copleșit de eternitate⁹⁰.

Căderea omului a constituit o schimbare și a tuturor acestor repere cosmologice. Cosmosul a resimțit această inarmonie în toate aspectele ei. Nici îngerii, deși întăriți în bine și legați de Dumnezeu, nu au fost privați de această iraționalitate introdusă de om în lume prin păcat.

Căderea a schimbat nu atât rațiunea de a fi a existenței, cât modul împlinirii ei. Aceasta a adus cu sine o schimbare a raporturilor dintre oameni și îngeri, care devine una de autoritate și nu de comuniune. Îngerii preiau stăpânirea lumii, chiar dacă la modul propriu prin constituție și vocație omul se afla în centrul ei, fiind stăpânitor al ei. Aceasta, de fapt, face parte din lucrarea iconomică a lui Dumnezeu cu privire la lume, lucrare ce înlătură posibilitatea stăpânirii acesteia de către diavol prin omul ce i se supusese liber⁹¹. Îngerii primesc în primul rând, ca obiectiv al acestei schimbări

⁸⁸ Origen, *Scrieri III*, EIBMBOR, București, 1982, p. 94.

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 137, la Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 289.

⁹¹ Sf. Grigore Palama, *op. cit.*, p. 468.

de situație, păzirea *pomului vieții*, inima existenței create la care dacă omul căzut ar fi avut acces, ar fi transformat întreaga zidire într-o moarte fără de sfârșit. Cu toate acestea stăpânirea omului nu a fost luată definitiv, ea a fost lăsată numai fiilor lui Dumnezeu descendenți din Set, cei care aveau să co-sluiască cu Dumnezeu la întruparea Fiului celui Unul Născut⁹².

Căderea a adus o schimbare a relației om-îngeri-Dumnezeu. Dumnezeu nu se mai descoperea omului ca odinioară în chip nemijlocit, ci prin intermediul îngerilor. Cât timp Dumnezeu era departe de oameni se comunica acestora prin îngeri, însă odată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, dumnezeirea se comunică și se manifestă direct transfigurând cele omenești, astfel încât, noi taine despre Dumnezeu pot fi cunoscute și experimentate și de îngeri⁹³.

Sf. Grigorie Palama lasă să se înțeleagă faptul că ierarhia existenței create, chiar și a îngerilor este o notă a căderii, altă lege trebuia să fi domnit în creație, de vreme ce spune că odată cu creația cea nouă – Întruparea –, ei învață înțelepciunea cea de multe feluri prin Biserică, iar Dumnezeu nu mai apelează la ei pentru restaurarea lumii, ci El Însuși coboară la oameni. Pe de altă parte, Întruparea a reevaluat această ierarhie a lor prin aceea că ceata cea mai de jos devine luminătoare a cetei celei de mai sus, fiind desăvârșitoare a ei. Domnul se arată astfel, nesupus legilor creației, Gavriil fiind primul din îngeri introdus în taina kenoziei⁹⁴ – negrăite a Cuvântului. Cele descoperite în noua creație a Întrupării, au redimensionat legea ierarhică a creației: „*Cele ce acum s-au vestit vouă prin cei ce ne-au binevestit nouă în Duhul Sfânt trimis din cer; spre ele doresc îngerii să privească*” (1 Pt 1, 12)⁹⁵. Părintele Stăniloae ne spune că, dacă înainte de Întrupare domnea legea ierarhiei, ca efect al căderii omului și nu neapărat al unei naturi constituite din straturi treptate de ființă⁹⁶, după Întrupare Dumnezeu ridică pe cel socotit ultimul în ierarhia ființelor raționale nesfârșit deasupra tuturor⁹⁷.

Eliberarea noastră din păcat și din materialitatea grosieră ce a urmat păcatului, în dimensiunea ei eshatologică va fi și pentru îngeri o eliberare⁹⁸. Transfigurarea materiei și a deșertăciunii lumii va fi și pentru îngeri o revelație și o împlinire la nivel ontologic. Lumea în perspectiva ei diafană, pnevmatoforă va constitui pentru îngeri mai mult decât contemplația paradisului de dinaintea căderii lui Adam. Ei se vor împărtăși în chip nemijlocit de experiențele sensibile ale omului, cât și de starea plină de lumină a lumii întregi, centrate toate în unitate atotsfințitoare pe Taina lui Hristos.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 289.

⁹⁴ Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 300.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 301.

⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 436, la Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*

⁹⁷ *Ibidem*, nota 435.

⁹⁸ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri I*, EIBMBOR, București, 1982, p. 54.

2.b Politeia îngerilor în politeia oamenilor. Premise teologice ale relației oameni – înger

Cosmosul este prezentat în teologia patristică ca un *trup harismatic*⁹⁹. Întâlnim această perspectivă în special la Sf. Maxim, care îl consideră pe acesta o Biserică cosmică¹⁰⁰ în care va trebui, spre desăvârșirea ei, să se sălășluiască Dumnezeu Sfințitorul. Scopul creației ca întreg este, așadar, sfințirea ei. Sfințirea aceasta va trebui să se facă, însă, pe niște temelii, să întrunească niște condiții esențiale, compatibile cu însuși Sfințitorul ei. Să dețină, cu alte cuvinte, formele și premisele necesare spre împlinirea acesteia.

Una dintre ele a fost plăsmuirea rațională și personală a omului, stăpânitor și sfințitor al lumii prin sfințirea și desăvârșirea lui. O alta, nu de puțină importanță, a fost crearea îngerilor ca slujitori ai lui Dumnezeu, raționali și sfințitori, atât ai lumii, cât și ai omului, spre împlinirea desăvârșirii creației și implicit a lor.

Avem, prin urmare, de a face cu o lume a îngerilor ca ființe personale, dar ne-trupești, și cu una a omului, persoană din trup și suflet cu tot ce implică acestea. O *politeia* a îngerilor ce se coboară spre *politeia* oamenilor pentru ca împreună să înfăptuiască o *politeia* angelo-umană în care toți să se bucure de prezența sfințitoare a Creatorului lor – Dumnezeu. Aceasta este sfințirea cosmosului în totalitatea aspectelor lui existențiale.

Relația între înger și oameni este, cum se poate remarca, capitală în iconomia întregii lumi zidite. Ea constituie condiția principală pentru sfințirea lumii. Oamenii și îngerii trebuie să crească în comuniune interpersonală până la unirea dintre ei desăvârșită pentru a putea împreună să realizeze unirea interpersonală cu Dumnezeu ca Persoană. Nu ne putem închipui cum Dumnezeu Care își iubește la fel de mult făpturile sale fie oameni, fie înger, ar realiza relații speciale, individuale cu îngerii, pe de o parte, și cu oamenii, pe de alta. El trebuie să se arate ca Părinte al tuturor dispus să intre în comuniune cu toate făpturile sale raționale. Aceasta presupune comuniunea făpturilor între ele, a îngerilor și a oamenilor, căci nu putem concepe cum poate un părinte să se bucure de fiii săi, fără ca fiii, între ei, să se bucure de faptul că sunt fiii aceluiași părinte. Relația între oameni și înger constituie, așadar, piatra de temelie a Bisericii cosmice eshatologice desăvârșite, a iubirii împărtășite de Dumnezeu ființelor zidite după chipul Său.

Posibilitatea comuniunii dintre oameni și înger implică multe lămuriri de natură teologică. Este greu de înțeles cum oamenii și îngerii pot realiza legături de comuniune având firi diferite. Cum cele sensibile pot fi comunicate îngerilor care sunt inteligibili și invers, cum pot exista între ei relații interpersonale de vreme ce natura lor diferită îi ține departe unii de ceilalți! Să vedem cum se dezleagă aceste probleme în continuare.

⁹⁹ Νίκου Μαρτσούκα, *Ο Σαράντζ*, Editura Poumara, Thessaloniki, 1999, p. 71.

¹⁰⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, EIBMBOR, București, 2000, p. 8.

Prima și cea mai importantă notă ce trebuie adusă în discuție este aceea a persoanei. Pentru faptul că sunt persoane și unii și alții pot trece peste deosebirile de natură pe care o au. Dumnezeu are o natură cu totul diferită de a noastră și cu toate acestea putem intra în comuniune cu El. Prin aceea că sunt persoane și oamenii și îngerii pot să își comunice trăirile lor trecând peste diferențele ce sînt de firea lor.

Persoana este realitatea teologică care ne ajută să ne raportăm unii la ceilalți și toți la Dumnezeu. Îngerii, ca minți pure personale, voiesc să-L cunoască pe Dumnezeu și să-L iubească pentru că sunt înzestrați cu capacitatea cunoștinței iubitoare. Pe de altă parte, și noi dorim același lucru fiind ajutați la împlinirea acestui fapt de îngeri care sunt prin natura lor mai aproape de Dumnezeu. Astfel, îngerii ne mijlocesc, atât o relație vie de iubire cu Dumnezeu, dar ne și îmbogățesc în acest proces de dăruirea iubirii dintre ei și Dumnezeu. Și noi asemenea facem aducând în contactul nostru cu ei iubirea trăită între noi și Dumnezeu. În iubirea îngerilor pentru oameni se oglindește iubirea Tatălui pentru îngeri și pentru oameni¹⁰¹ și în iubirea oamenilor pentru Dumnezeu se oglindește iubirea îngerilor pentru Dumnezeu, și a oamenilor pentru îngeri.

Ceea ce este greu de imaginat este înfinitatea de relații ce se realizează între om-îngeri-Dumnezeu. Fiecare dintre ființele ipostatice create aduce cu sine în relația cu celălalt, bogăția spirituală de care s-a bucurat prin contactul cu toate persoanele pe care le-a cunoscut. Astfel încât, o întâlnire între două ipostase, fie ele îngeri sau oameni, presupune întâlnirea indirectă cu toate persoanele cu care au intrat în comuniune cele două ipostase. Ei sunt într-un fel actualizați în calitatea lor de ipostase prin relațiile de iubire interpersonale pe care le-au realizat, fie cu persoanele create, fie cu Dumnezeu ca Persoană Absolută.

Pe aceste fundamente întreaga creație se prezintă ca o liturghie cosmică, ca un urcuș spiritual liturgic în atmosferă de mister ce iradiază din Dumnezeu. Acest mister ne atrage și pe noi și pe îngeri spre o tot mai înaltă și adâncă înaintare întru el. Sf. Dionisie leagă acest urcuș de ierarhie spunând că oamenii sunt ajutați de îngeri, ei fiind mai stabili în trăirea lui Dumnezeu. Toată creația conștientă, îngerească și omenească, e o ierarhie ce urcă spre Dumnezeu în unire cu treptele cele mai înalte care atrag prin marea putere dobândită din relația lor nemijlocită cu Dumnezeu, pe cele de mai jos¹⁰². Aceasta se întâmplă pentru că oamenii și îngerii sunt ființe ipostatice¹⁰³.

Relația oameni – îngeri – Dumnezeu nu suferă sub nicio formă din pricina aspectului mediator pe care îl reprezintă îngerii în lucrarea lor de aducere a oamenilor mai aproape de misterul de care ei s-au împărtășit mai întâi. Ei nu sunt interpuneri între om și Dumnezeu, nu înseamnă că omul nu va putea să realizeze o relație de comuniune cu Dumnezeu, decât prin îngeri. Ierarhia nu este neoplatonism, nu vizea-

¹⁰¹ Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 3, la Sf. Dionisie, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰³ Τρικελίδου Κυριακή, *op. cit.*, p.38.

ză un *urcuș în trepte din idee în idee spre Necondiționat* așa cum se prezintă în filosofia lui Plotin¹⁰⁴.

Relația dintre oameni - îngeri - Dumnezeu stă sub semnul *ipostasului*. Persoana umană de pildă, poate să realizeze relații de comuniune și mediat și în mod direct în același timp și cu Dumnezeu, și cu îngerii, și cu Dumnezeu prin îngeri și cu îngerii prin Dumnezeu. Omul se poate afla în relație și cu îngeri și cu Dumnezeu în același timp. Tocmai aceasta conferă, paradoxal, o unitate indisolubilă acestei ierarhii care nu are dimensiunea știută de noi, cea juridică, profană, lumească, ci este vorba de o ierarhie dumnezeiască în care cel mai mic în Împărăția Cerurilor poate fi cel mai mare¹⁰⁵. Prin urmare, dacă vorbim de îndumnezeire, trebuie să menționăm faptul că unirea omului cu Dumnezeu nu se realizează prin unirea cu îngerii prin intermediul ierarhiei, ci este o unire după chipul îngerilor fiind o unire concretă cu Dumnezeu¹⁰⁶.

Relația om - îngeri, mai mult decât cele prezentate până la acest punct, ridică o problemă de ordin practic. Dacă am căzut de acord că oamenii și îngerii comunică între ei experiențele pe care le au fiecare în parte în relația lor personală cu Dumnezeu, atunci vom vedea că în acest proiect ceva pare să iasă din logica lui. *Aporia* ce se ridică este în legătură cu capacitatea îngerilor de a fi părtași la realitățile pur materiale ale lumii noastre. Omul comunică cu Dumnezeu în condiția sa materială originară. Ne întrebăm atunci cum vor putea îngerii să fie părtași la experiențele omului din perspectiva sa materială ca trup; și mai mult, cum vor putea avea acces la lumea materială în general?¹⁰⁷

Enigma se luminează din perspectiva raționalității lumii la care îngerii au acces prin faptul că sunt înzestrați cu o raționalitate încadrată în întreg peisajul rațional cosmic. Cu alte cuvinte, dincolo de materia care îi desparte pe îngeri de restul creației, ceea ce îi unește este raționalitatea lor comună centrată pe Rațiunea Cea Una. Și dacă omul se poate împărtăși de rațiunile lumii prin contemplația naturală și îngerii se pot împărtăși de aceleași rațiuni pe temeiul aceleiași contemplații naturale¹⁰⁸. Ei sunt creați, deci au acces la creație, fie ea materie sau spirit.

Așadar, și ei se bucură de o oarecare „sensibilitate” a structurii raționale a realității materiale. Acesta este doar un aspect al posibilei relații a îngerilor cu lumea materială, al doilea fiind dat de capacitatea spirituală și spiritualizantă a omului față de materie. Acesta transfigurează materia printr-o alchimie mistică interioară transformând-o în lumină. Toate stările pe care omul le experimentează în relație cu lumea sunt accesibile și îngerilor care dobândesc o cunoaștere sensibilă intuitivă vis-a-vis de lume ca materie.

Ar mai putea fi la fel de verosimilă ideea potrivit căreia îngerii prin aceea că sunt creați, chiar și spirite fiind, pot avea o anumită capacitate intrinsecă în sesizarea unor

¹⁰⁴ Jean Brun, *Neoplatonismul*, Editura Universitas, București, 2000, p. 29.

¹⁰⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 32, la Sf. Dionisie, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG* 4, 204 C.

¹⁰⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 296.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 304.

aspecte din lumea materială, fără ca prin această însușire să se coboare la statutul sufletului uman care este perihoretic unit cu trupul. Prin acesta ei pot lua, atunci când Providența se întoarce către cele providențiate, formă de oameni, deci forme cuasi-materiale. Dacă privim fenomenul în totalitatea lui rațională vom putea cu multă izbândă de adevăr să presupunem pe temeiul raționalității lumii o anumită interdependență între firea spirituală a îngerilor și cea materială a lumii. Raționalitatea unitară a lumii conexează fiecare parte a lumii cu întregul ei, unind armonic extremele ei care sunt de ordin pur spiritual sau pur material. Este o dihotomie aparentă¹⁰⁹, structura lor rațională prin care au fost aduse la ființă unește indisolubil fiecare parte a creației indiferent de aspectul, forma sau materializarea pe care o primește.

Îngerii sunt expresii ai unei raționalități divine fără cusur, oamenii asemenea și mai mult de atât întreaga creație zidită creează o țesătură rațională unitară axată toată pe Izvorul ei, Rațiunea Supremă – Logosul divin. În contextul nostru comunicarea îngerilor cu oamenii se face pe aceste premise. Raționalitatea omului se cere a fi împlinită în raționalitatea lumii, iar a îngerilor prin raționalitatea omului și a lumii materiale, ca atare. Și lumea își descoperă sensul ei ca raționalitate în aceea că se îmbogățește cu raționalitatea omului, dar și cu cea a îngerilor¹¹⁰.

Cu alte cuvinte, nu numai îngerii primesc cele materiale spiritualizate prin om, ci și oamenii primesc cele spirituale având o oarecare sensibilitate simbolică, pentru ca în acest schimb însăși materia să fie îmbogățită de aspectele inteligibile, spirituale ale îngerilor și ale oamenilor. De pildă, mana din care s-au împărțit evreii în pustiu Egiptului și care era considerată hrana îngerilor având un caracter inteligibil, a fost primită de aceștia în formă sensibilă spre împărțire și mâncare. Deși sunt spirite pure, au o anumită capacitate de a se raporta la materie, în chipul cel mai subtil al acesteia.

În relația lor spirituală cu oamenii, îngerii comunică oamenilor o experiență nesensibilă a lui Dumnezeu, primind de la aceștia o experiență sensibilă câștigată în trupul lor și în cadrul material în care au fost puși să ființeze. Ei se împărtășesc de o revelație a lui Dumnezeu printr-o „*estetică spirituală*”¹¹¹. Gândurile frumoase ale oamenilor din contemplarea naturală a creației ca materie se suie la Dumnezeu, și de ele se împărtășesc și îngerii, privind caracterul luminos al simțirilor frumoase ale sufletului¹¹².

Comunicarea lăuntrică, pe de altă parte, ce se realizează dintre îngeri și oameni, între spiritele pure și spiritele întrupate descoperă legătura ontologică între unele și celelalte. Îngerii nu sunt conectați la materie prin trupuri, însă sesizează materia prin spiritul omului – „*spiritualul întrupat*”. Ei simt în spiritul întrupat (în om) o presiune

¹⁰⁹ Fizica atomică a demonstrat acest lucru. Un atom care se încearcă a fi descompus la rândul său, sfârșește într-o sublimă formă spirituală și rațională în același timp. *Imaginea* unui atom descompus la limita între materie și spirit ne prezintă o rețea rațională de conexiuni infinite ce se realizează de cea mai mică parte a acestuia fie ea materială sau la limita dintre materie și spirit, cu toate celelalte părți cuasi-infinite și ale acestor părți cu toate celelalte părți.

¹¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 238.

¹¹¹ *Ibidem*, 289.

¹¹² Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri II, op. cit.*, p. 286.

a experienței acumulate în trup de acesta, precum și omul ca spirit întrupat trăiește experiența spiritului neîntrupat¹¹³.

În acest proces comunicațional – intersubiectiv se spune că îngerii pot realiza o comuniune atât de adâncă cu oamenii, încât aceștia să poată vedea prin ochii lor, ca și cum ar fi ai lor. Ei pot simți împreună cu ei bucuriile și durerile provocate de ei în lumea sensibilă, așa cum oamenii de cealaltă parte își pot însuși de la îngeri o *vedere* mai inteligibilă asupra realităților dumnezeiești în imaginile și simbolurile lor quasi-materiale¹¹⁴.

Medierea unor daruri spirituale și de ordin gnoseologic prin îngeri nu exclude însă relația personală a omului cu Dumnezeu, ca revelație directă menită să apropie în chip mai desăvârșit pe om de Cauza sa. Exemplul suprem îl avem în Întruparea lui Hristos care este o revelație directă – **personală** a lui Dumnezeu. Cu toate acestea graiurile și descoperirile, fie ele și personale, ale lui Hristos au un caracter simbolic infinit, înțelesurile lor putând a fi dobândite și însușite de oameni în mare măsură, prin îngeri. Înțelegerea revelației se realizează prin maeștrii decodificării simbolurilor dumnezeiești – îngerii. Prin ei omului i s-a dat să participe la cunoașterea dumnezeirii. Ei sunt hermeneuții vederilor dumnezeiești¹¹⁵, cei care trec prin filtrul lor descoperirile divine greu de primit și de înțeles pentru oameni, descoperiri pe care le traduc în limbajul propriu și accesibil al acestora.

Această acțiune mistagogică a îngerilor de revelare a simbolurilor descoperite prin Întrupare omului, este o formă de comuniune a îngerilor, deopotrivă cu oamenii și cu Dumnezeu care descoperă acestora cele ale tainei Lui iconomice. Oamenii și îngerii își sunt necesari unii altora, în teognoza unitivă ce îi face pe toți părtași la Cauza lor divină.

Fără om îngerii nu ar fi capabili să cunoască de câtă iubire este capabil Dumnezeu. Prin formarea sa spiritual-sensibilă omul este capabil să sesizeze această coborâre sensibilă extremă a lui Dumnezeu. Îngerii pot fi părtași la această revelare sensibilă prin oameni și prin structura lor internă care este legată întrucâtva și de materie¹¹⁶.

2.c Îngerii în creația materială – natură și destin

Oricât ni s-ar părea de straniu, între îngeri și lumea materială există o legătură de natură și destin. De natură – pentru că îngerii, dar și natura materială sunt, așa cum am subliniat deja, realități create, de destin – pentru că stau toate sub semnul îndumnezeirii. Mai mult decât atât, legătura de natură dintre îngeri și materie vine din aceea că aceștia fiind creați înaintea lumii materiale participă la desăvârșirea lucrării cosmogonice a lui Dumnezeu. Potrivit Sf. Clement Alexandrinul, ei sunt conducători ai planete-

¹¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 301.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 297.

¹¹⁵ Sf. Grigore Palama, *op. cit.*, p. 350.

¹¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 299.

lor întrucât au colaborat la zidirea atât a lor, cât și a celor de pe pământ¹¹⁷. Aceasta a fost posibil datorită faptului că relația îngerilor cu materia nu se face prin simțuri, ci prin puterea înțeleghătoare a lor care se aplică și în cazul oamenilor¹¹⁸.

Acest lucru îl susține Sf. Dionisie care ne spune că este cu putință să închipuim forme sensibile ce nu sunt contrare cetelor cerești, chiar pornind de la părțile cele mai de jos ale materiei, dat fiind că și ea își are existența de la Cel cu adevărat bun și în toate ale ei înfățișează niște trăsături frumoase ale ființelor înțeleghătoare. Și mai mult, putem prin aceste forme sensibile să urcăm spre *modelele nemateriale*, adică spre lumea îngerilor¹¹⁹.

Așadar, atât lumea materială poate să fie folosită spre realizarea unei comuniuni dintre oameni și îngeri, dar și îngerii pot să se apropie de materie nu prin simțire, ci prin mintea acestora de *chip dumnezeiesc*¹²⁰. Mintea dumnezeiască, prin aceea că cuprinde în ea toate cele zidite în rațiunile lor, nu după forma lor materială, poate să fie aproape de lumea creată, chiar să o susțină, prin lucrări divine sfințitoare. Asemenea și îngerii, având după chipul acestei Minți, creată și *mintea* lor, ei pot avea acces la lumea materială, prin aceea că *mintea* lor poate sesiza prin natura ei rațiunile ce se află în spatele oricărei existențe materiale.

Cosmologia are un caracter angelologic sublim. Omul comunicând cu Dumnezeu prin intermediul cosmosului ca limbaj, realizează acest dialog și prin îngerii care susțin prin energiile lor diferite părți ale lui¹²¹.

Așadar, pentru cei ce spun că nu stă în firea îngerilor să se facă părtași la lumea sensibilă, la problemele oamenilor prin aceea că sunt firi diferite, trebuie să știe că nici Mântuitorul nu este de o fire cu oamenii ca Dumnezeu și totuși S-a făcut om¹²², pentru a uni toate într-o Sine. Cosmologia este, deci, o teologie hristologică, o revelație a lui Hristos – temeiul întregii zidiri.

În taina Întrupării, pe de altă parte, trebuie să știm că se dezleagă alte mistere ale relației îngerilor cu materia. După Întrupare relația îngerilor cu lumea materială trece prin Hristos Care este în Trupul Său și materie, chiar dacă spiritualizată la maxim. Plecând de la această premisă îngerii sunt și ei chemați să lucreze la sfințirea materiei și a lumii materiale. Avându-L model pe Hristos, îngerii sunt chemați să se apropie de El în contemplație cunoscătoare, pentru ca apoi să transmită lumii materiale și omului din sfințenia de care s-au împărtășit prin Hristos. Vocația îngerilor se leagă astfel într-un fel de taina eshatologică a existenței când materia va fi ridicată la

¹¹⁷ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrisori I, op. cit.*, p. 353.

¹¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *PG 4*, 349.

¹¹⁹ Sf. Dionisie Areopagitul, *PG 3*, 111.

¹²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 224, la Sf. Dionisie, *op. cit.*, p. 165.

¹²¹ În Apocalipsă se vorbește de îngerii celor patru vânturi, îngerii mărilor s.a./ Sf. Grigorie de Nazianz afirmă că universul a fost împărțit de Dumnezeu puterilor sale spirituale după cum numai El însuși știe. Sf. Grigorie de Nazianz, *PG 36,72*.

¹²² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 292.

starea de lumină, stare în care vor dăinui împreună îngerii și oamenii într-o comuniune veșnică cu Dumnezeu.

Lucrarea îngerilor nu este, însă, propriu-zis asupra materiei, ci a persoanelor umane pe care le susține în lucrarea lor de spiritualizare a lumii. Prin spiritualitatea lor desăvârșită îngerii infuzează oamenilor o forță spirituală prin care aceștia pot imprima trupurilor lor o spiritualitate perceptibilă sensibil. Astfel într-un trup uman atins de mireasma harului și sfințeniei se poate întrevede ceva din spiritualitatea îngerilor¹²³.

Îngerii cunosc capacitatea și vocația omului de spiritualizare a lumii materiale, o cunosc din însăși vocația lor care vizează în cuprinsul ei și lumea ca materie. Lucrarea noastră de transfigurare asupra lumii materiale, de spiritualizare a ei are efecte imediate asupra îngerilor care vor cunoaște nemijlocit cele dumnezeiești descoperite oamenilor prin materie. Materia devine mediu transparent compatibil naturii angelice. De aici înainte oamenii și îngerii își vor comunica în mod deplin descoperirile și contemplațiile dumnezeiești personale de care se vor face părtași fiecare în parte și toți laolaltă¹²⁴. De aceea se vorbește de o ridicare a noastră în viața veșnică la nivelul îngerilor.

Asupra creației sensibile se lucrează, deci, din două părți. De deasupra ei prin îngeri și din interiorul ei prin om. Avem de a face cu o adevărată solidaritate ontologică îngeri-om, lume sensibilă-inteligibilă, solidaritate ce primește formă concretă în doxologia creației, perfect armonică și deplină, pe care aceasta o aduce Creatorului ei. Corul angelo-uman este mai mareț, decât corul simplu uman, sau simplu îngeresc. Partea îngerească se înfrumusețează de cea omenească a corului, fiecare din cele două părți câștigând în elanul slavosloviei, una de la cealaltă¹²⁵.

Concluzii

Lucrarea de față a încercat să deslușească câteva din misterele teologice privitoare la lumea -πολιτεία- îngerilor. Și pentru că abordarea lor nu poate fi făcută în chip unilateral, ci integral, prezentarea acestora a presupus dincolo de legătura intrinsecă cu Dumnezeu, relația lor cu oamenii și cu întreaga creație materială.

Am încercat să depășim perspectivele înguste și limitative în ceea ce privește natura și ființarea îngerilor plecând de la principiul teologic al persoanei. Ipostasul, fie uman sau angelic, este ceea ce definește în modul cel mai deplin făpturile raționale create. Prin persoană se poate înțelege taina Creatorului lor care este la rândul-I Persoană, Treime absolută de Persoane.

O altă notă ce unește întreaga zidire, și care a fost necesar să o aplicăm tratării noastre angelologice, a fost aceea a raționalității divine. Prin ea persoana poate trece peste diferendele de natură și lucrare. Fiecare ipostas are rațiunea și lucrarea lui unică și irepetabilă în ansamblul creat, rațiune ce se prezintă ca unitate indelebilă din

¹²³ *Ibidem*, p. 304.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 301.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 303.

structura rațională a lumii ca întreg. Îngerii, oamenii, materia- au fiecare în parte rațiunea lor ce concurge în rațiunea unică a lumii – **îndumnezeirea**.

Îndumnezeirea este, prin urmare, nota ultimă și fundamentală ce definește atât *politeia* îngerilor și a oamenilor, dar și întreaga lume materială. Ea este lumina ce ne călăuzește spre sensul și țința noastră ca făpturi raționale și personale. Prin ea se dezleagă majoritatea tainelor ce privesc lumea creată, dar și pe Dumnezeu.

Am dorit, așadar, ca prin aceste „chei” teologice **persoană – raționalitate - îndumnezeire** să deschidem, atât cât ne-a fost cu putință, vistieriile unei lumi spirituale – parte din creație – pe care am numit-o în acord cu tradiția patristică - **politeia îngerilor**.

Angels' Politeia and the Deification of Man. Theological Angelology and Cosmology in the Spiritual Process of Man's Sanctification. This paper aims at revealing the theological mysteries concerning the angels' world - πολιτεία. It is an integrative approach, considering besides their intrinsic relation to God, their relation to human beings and the entire material creation. Starting from the theological principle of person, we tried to exceed the narrow and limited perspectives on the nature and life of angels. The human or angelic hypostasis fully defines created rational beings. The concept of person reveals the very mystery of the Creator who is Himself a Person, the absolute Trinity of Persons. Another feature that unifies the entire creation is the divine rationality. Through it, the person may overcome the nature and work differences. Each hypostasis has their own unique and unrepeatable reason and work within the created environment, reason which functions as a distinctive and indelible unit of the rational structure of the world. Angels, people, matter - have their own reason participating in the unique reason of the world: deification. Thus, we attempted to open with these theological "keys" - person-rationality-deification - the treasures of a spiritual world which we termed, in keeping with the patristic tradition, the politeia of angels.

Simbolistica numelor Maicii Domnului în rugăciunile Ortodoxiei

Raluca DRĂGHICESCU

Simbolul în limbajul liturgic

Cultul liturgic nu este doar un act cultural al unei comunități preexistente, ci el devine din ce în ce mai mult, în societatea actuală, un mijloc prin care se constituie comunitatea specifică a creștinilor. Liturghia este, astfel, „o funcție expresivă a comunității creștinilor, adică mijlocul prin care creștinii se exprimă în mod conștient drept creștini sau mijlocul prin care sunt exprimate valorile, sentimentele, aspirațiile lor”¹.

Pe lângă funcția didactică (de informare), cultul liturgic mai are o funcție creatoare de atitudine (destinată să determine apariția unui anume comportament) și o funcție mistică, prin care Dumnezeu se comunică.

Puterea revelatoare a simbolurilor religioase îl face prezent pe Dumnezeu. „Comportamentul este un mod de a fi și de a locui simbolic lumea, care dezvăluie sensul lucrurilor și al ființelor”². Limbajul revelației și limbajul liturgic, deopotrivă, sunt discursuri *performative*, nu *enunțative*. Rugăciunea este intrare în comuniune cu Dumnezeu, și nu doar vorbire despre Dumnezeu.

Maica Domnului în cultul liturgic

Axa cultului ortodox este Liturghia, celebrarea euharistică a prezenței lui Hristos în pâinea și vinul împărtășaniei. Toate celelalte slujbe și cântări sunt legate, într-un anume fel, de simbolistica euharistică.

Hristos reprezintă Revelația deplină a lui Dumnezeu, prin întruparea Cuvântului din Fecioară. Imaginea Maicii Domnului, așa cum e reprezentată aproape întotdeauna în iconografia ortodoxă, este nedespărțită de cea a Pruncului dumnezeiesc. Legătura dintre Hristos și Maica Sfântă e atât de puternică, încât simbolurile revelatorii ale Fiului lui Dumnezeu își asociază simboluri înrudite, ce concretizează prezența Mariei alături de dumnezeiescul ei fiu, sau se transferă în câmpul ei simbolic.

¹ André Scrima, *Biserica liturgică*, București, Editura Humanitas, 2005, p. 316.

² *Ibidem*, p. 318.

Maica Domnului este chemată, astfel, cu ajutorul simbolurilor euharistice, al celor ale luminii ori ale centrului lumii, domenii de simbolizare proprii lui Hristos.

Ne-am propus să conturăm, în lucrarea de față, principalele sfere de simbolizare asociate numelor Maicii Domnului în imnele Ortodoxiei.

Simboluri ale Duhului Sfânt

Maica Domnului întruchipează, în tradiția ortodoxă, sfințenia umană, după cum Duhul Sfânt întruchipează sfințenia divină. Taina minunatei Nașteri a Fiului lui Dumnezeu „din Duhul Sfânt și din Fecioară”, după cum spune *Crezul*, e făcută posibilă prin acțiunea specială a Sfântului Duh și prin libera consimțire a Fecioarei, care rostește plină de smerenie: *fiat*, „Fie mie după cuvântul tău!”. Dumnezeu nu lucrează *asupra* Fecioarei, ci în chiar *lăuntrul* sinergismului dintre Duh și sfințenia dreptilor. Duhul Sfânt întruchipează Sfințenia divină, iar Fecioara sfințenia umană³.

Porumbelul

Începând cu Noul Testament, porumbelul va reprezenta Sfântul Duh. Imaginea Sfintei Fecioare își asociază, prin sfințenie, acest simbol. Maica prea-curată e chemată, în *Acatistul Bunei-vestiri a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria*:

„porumbiță”⁴,

„porumbița cea preabună, lină și fără răutate”⁵,

„turtureaua cea cu bună glăsuire”⁶.

În simbolistica iudeo-creștină, porumbelul simboliza puritatea, nevinovăția și chiar, atunci când aduce ramura de măslin la Arca lui Noe, pacea, armonia, speranța, fericirea regăsită⁷. Primele două valențe le împrăziă Maria prin însăși alcătuirea feciorelnică a ființei sale, iar cele din urmă stau în legătură cu calitatea sa de mamă a Celui venit să restaureze creația.

Mirul

Untdelemnul este privit în *Vechiul Testament* drept un simbol al Duhului lui Dumnezeu (*I Rg* 16, 13; *Is* 11, 2). Regii Israelului erau unși cu untdelemn, care le conferea autoritate, putere și glorie din partea lui Dumnezeu, recunoscut ca adevăratul autor al ungerii. Cuvântul ebraic *cel uns*, transcris *Mesia* și tradus în grecește Hristos, arată că Iisus este privit ca regele așteptat, conținând în același timp și o aluzie la o funcție sacerdotală și profetică. Aici nu e vorba însă de o ungere materia-

³ Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, București, Editura Meridiane, 1993, p. 219-221.

⁴ *Ceaslov*, București, EIBMBOR, 1993, p. 318.

⁵ *Ibidem*, p. 313.

⁶ *Ibidem*, p. 313.

⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, București, Editura Artemis, 1993, vol. III, p. 122.

lă, ci de una spirituală: Sfântul Duh, simbolizat de untdelemn, este acordat lui Iisus ca printr-o ungere⁸. Sfânta Fecioară, ca aceea care primește asupra sa acțiunea Duhului Sfânt, și poartă în pântece pe *Cel uns*, este:

„vasul care ai primit mirul cel neîmpușinat, ce s-a vărsat asupra ta” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹.

Este însă ea însăși:

„mirul cel de mult preț” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰,
untdelemn sacrificial, simbol al purității, dar și al fecundității¹¹.

Simboluri ale maternității

Mărgăritarul

Ideea de fecunditate se află în strânsă legătură cu calitatea de Mamă a Fecioarei.

„Ce-ți vom aduce ție, Hristoase... cerul îți dăruiește îngerii; pământul darurile sale; iar noi oamenii, îți punem înaintea o Maică-Fecioară”¹², cântă Biserica în ajunul Crăciunului. Pentru Paul Evdochimov, „e limpede faptul că Maria nu este nicidecum o «femeie între femei», ci Femeia întoarsă la fecioria ei maternă. Întreaga omenire îl naște pe Dumnezeu în Fecioară; de aceea, Maria este noua Evă-Viață”¹³.

Ea este:

„vasul care ai scos mărgăritarul cel dumnezeiesc” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴.

Născut din ape sau din lună, mărgăritarul este un simbol universal al feminității creatoare, dar și al purității pentru că trece drept desăvârșit¹⁵. Pentru evanghelistul Matei, el întruiește Împărăția cerurilor (*Mt* 13, 45-46).

Izvorul

Izvorul constituie un simbol universal al apei vii sau al apei neprihănite. Apa vie este sângele divin, sămânța cerului – un simbol de maternitate. Apa izvorului este apă sfințită, substanța însăși a neprihănirii.¹⁶ Pentru creștini, Hristos este sursa (izvorul) vieții¹⁷. Maica Domnului e numită:

„izvor nesecat al apei celei dătătoare de viață” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁸,

„izvorul cel neîmpușinat al apei vieții” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹,

⁸ *Ibidem*, vol. III, p. 409.

⁹ *Ceaslov...*, p. 318.

¹⁰ *Ibidem*, p. 298.

¹¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 122.

¹² Apud Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 221.

¹³ *Op. cit.*, p. 221.

¹⁴ *Ceaslov*, p. 300.

¹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 66-67.

¹⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 163.

¹⁷ Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, Galați, Editura Porto-Franco, 1996, vol. II, p. 315.

¹⁸ *Ceaslov*, p. 330.

¹⁹ *Ibidem*, p. 298.

„izvorul cel viu și îndestulat” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰,
fiind cinstită de credincioși pentru a fi:
„izvorât râul care curge cu ape multe” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²¹.

Pământul

Pământul este simbolul universal al femeii și al maternității, principiu pasiv ce se opune simbolic cerului, principiu activ al manifestării. El este o matrice care conține izvoarele²². Asociat de creștinism Maicii Domnului, care primește cu smerenie acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt pentru a da naștere Izvorului vieții, simbolul reprezintă și belșugul grânelor din care se coace pâinea euharistică. Maria este:

„ceea ce ai răsărit spicul cel dumnezeiesc cu adevărat, ca o țarină nearată” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²³,

„pământul cel neșemănat” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁴,

„câștigarea rodului celui fără de moarte” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁵,

„brazdă, care ai crescut înmulțirea milelor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁶,

„brazdă, care crești mulțimea îndurărilor” (*Acatistul Maicii Domnului*)²⁷,

iar „pântecele ei cel cu bună roadă, ca o țarină dulce” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁸.

În diverse literaturi ale lumii, se asociază glia și femeia, fierul plugului și falusul bărbatului²⁹. Țarina nearată și brazda neșemănată simbolizează fecioria Maicii sfinte.

Simboluri euharistice

Vasul. Paharul

De fecunditatea conținută în calitatea maternă se leagă și simbolul vasului, sânul matern, uterul în care se zămislește o nouă naștere, asociat și elixirului nemuririi³⁰, iar în creștinism Celui ce este însuși Viața, Pâinea Vieții, Care se oferă lumii în potirul euharistic.

Sfânta Fecioară este:

„vasul cu totul de aur, întru care s-a gătit pentru noi Trupul și Sângele Mielului celui Dumnezeiesc” (*Acatistul Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului*)³¹,

²⁰ *Ibidem*, p. 298.

²¹ *Ibidem*, p. 311.

²² Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 39-40.

²³ *Ceaslov*, p. 298.

²⁴ *Ceaslov*, p. 294.

²⁵ *Ibidem*, p. 303.

²⁶ *Ibidem*, p. 304.

²⁷ *Ibidem*, p. 329.

²⁸ *Ibidem*, p. 303.

²⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 41

³⁰ *Ibidem*, vol. III, p. 429.

³¹ *Ceaslov*, p. 346.

„paharul Împăratului ceresc, întru care s-a dres de la Duhul Sfânt vinul harului celui neîmputinat” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)³²,

„năstrapă preasfântă în care se păstrează pâinea vieții celei veșnice pentru cei flămânzi de dreptate” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)³³,

„năstrapă dumnezeiască cu mană” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)³⁴,

„sfeșnic și năstrapă, ceea ce porți mana, care îndulcește simțurile tuturor credincioșilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)³⁵,

„chivot ceresc purtător al Cuvântului lui Dumnezeu” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)³⁶,

„chivot poleit cu Duhul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)³⁷,

„chivot al Legii întru care se păstrează sfințirea a tot neamul omenesc” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)³⁸.

La evrei, chivotul simbolizează prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului ales. El este apropiat de simbolul arcei (cu aspectul ei cel mai cunoscut, al Arcei lui Noe, salvatoare din apele potopului), devenită în creștinism Biserica³⁹.

Mana este pâinea împărtașaniei, pâinea dumnezeiască venită din cer și dată-toare de viață⁴⁰.

Caracterul sărbătoresc al Nașterii Mântuitorului și al Euharistiei este prezent, de asemenea, în adresările creștinului către Maica Domnului:

„vas, care ne scoți nouă bucurie din izvorul nemuririi” (*Acatistul Maicii Domnului*)⁴¹,

„pahar, cu care se primește bucuria și mântuirea” (*Acatistul Maicii Domnului*)⁴²,

„paharul, care dregi bucuria”. (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴³.

Masa

Imagine a centrului spiritual, a cerului, pentru creștini masa evocă împărtașirea, iar Sfânta Fecioară e numită, pe drept cuvânt:

„masa cea însuflețită, întru care a încăput pâinea vieții” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴⁴ și

„masă, care porți îndestularea milostivirilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴⁵.

³² *Ibidem*, p. 313.

³³ *Ibidem*, p. 346.

³⁴ *Ibidem*, p. 294.

³⁵ *Ibidem*, p. 299.

³⁶ *Ibidem*, p. 313.

³⁷ *Ibidem*, p. 311.

³⁸ *Ibidem*, p. 346.

³⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 135-136.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 265.

⁴¹ *Ceaslov*, p. 328.

⁴² *Ibidem*, p. 330.

⁴³ *Ibidem*, p. 311.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 298.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 304.

Vița de vie

În *Vechiul Testament*, vița de vie e privită ca un arbore mesianic (*Mih* 4, 4; *Zah* 3, 10). Via simbolizează asigurarea vieții, o soție bună este pentru soțul ei ca o vie roditoare (*Ps* 127, 3). Simbolismul se va transfera asupra celui care încarnează adevărul popor al lui Dumnezeu: Mesia este ca o vie (*Cartea lui Baruh*).

Iisus spune: „Eu sunt vița cea adevărată” (*Ioan* 15, 1). Substituindu-se lui Israel, Hristos devine asemenea unei vii, sângele Său fiind vinul Noului Legământ. Textele evanghelice fac din vie un simbol al Împărăției Cerului, al cărei rod este Euharistia⁴⁶. Pruncul Iisus împrumută însă sânge din sângele Maicii, care prin această sfântă maternitate devine:

„vița cea adevărată, care ai crescut strugurele cel copt, din care curge vinul cel ce veselește sufletele celor ce te slăvesc pe tine cu credință” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴⁷,

„vița mlădiței celei neveștejite” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴⁸ și chiar:

„strugurele mântuirii noastre” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁴⁹, din care curge vinul euharistic.

Fiind cea care dăruiește umanității rodul dumnezeiesc al pânteceleui ei spre a Se face Acesta hrană mântuitoare tuturor celor ce „flămânzesc și însetează de dreptate”, Maria este:

„cea ce din foamete sufletească și trupească ne izbăvești pe noi” (*Acatistul Maicii Domnului*)⁵⁰,

„hrănitorea celor flămânzi” (*Acatistul Maicii Domnului*)⁵¹, dar și:

„hrana cea în loc de mană” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁵².

Alte simboluri Vechi și Nou Testamentare

Creația

Maica Domnului este:

cea „care fără osteneală ai purtat în pântecele tău temelia pământului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁵³,

„cea ce ai lucrat pe Lucrătorul cel iubitor de oameni” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁵⁴.

⁴⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 463-464.

⁴⁷ *Ceaslov*, p. 316.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁵⁰ *Ceaslov*, 334.

⁵¹ *Ibidem*, p. 324.

⁵² *Ibidem*, p. 306.

⁵³ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 304.

STUDII ȘI ARTICOLE

Trimiterile la începuturile lumii, la calitatea de Creator a Celui născut din Fecioară, sugerează caracterul restaurator al Întrupării, prin care firea este repusă în armonie cu Dumnezeu.

Rugul

În *Biblie*, *rugul aprins* simbolizează prezența lui Dumnezeu. Chemarea lui Moise de a elibera Israelul a avut loc când el s-a întors să vadă minunea rugului care ardea și nu se mistuia (*Ex* 3, 3). Asemenea tuturor manifestărilor de acest fel consemnate în *Biblie* – d. ex. cuptorul cu fum și flăcări (*Gn* 15, 17) și stâlpul de nor /foc (*Ex* 13, 21) – rugul aprins este o auto-revelare a lui Dumnezeu. Relatarea începe astfel: „Îngerul Domnului i-a apărut într-o flăcărie de foc” (*Ex* 3, 2). Expresia evreiască tradusă „într-o” înseamnă mai curând „ca o...” sau „sub forma unei...”. Cel „ce S-a arătat în rug” (*Deut* 33, 16), este „viu”, „sfânt” și „interior”: rugul nu este mistuit deoarece flăcările sunt auto-suficiente, auto-perpetuatoare; flăcările sunt sfințenia intangibilă a lui Dumnezeu; flăcările din rug declară că Dumnezeu este viu, sfânt este cel care locuiește în lăuntru, pentru a revela harul suveran al lui Dumnezeu, care, deși auto-suficient, alege și împuternicește în mod deliberat instrumente de slujire⁵⁵.

Expresia *rug arzător* din textele liturgice ale Evului Mediu, referindu-se la Fecioara Maria, indică prezența lui Dumnezeu, iubirea lui fierbinte pentru oameni și revelația Sa⁵⁶. O regăsim, în forma:

„rugul cel nears” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁵⁷,
în rugăciunile ortodoxiei.

Marea

Evreii au manifestat puțin interes față de mare, frica lor avându-și probabil rădăcina în anticul crez semit că adâncul personifica puterea care lupta împotriva divinității. Dar, pentru Israel, Domnul era Creatorul mării (*Gn* 1, 9), pe care o obligă să acționeze spre binele omului (*Gn* 49, 25; *Deut* 33, 13) și spre lauda Sa (*Psal* 148, 7). Multe dintre manifestările puterii miraculoase a lui Dumnezeu au avut de a face cu marea (*Ex* 14, 15; *Psal* 77, 16; *In* 1, 2). Aici se încadrează și umblarea lui Hristos pe mare și potolirea furtunii (*Mt* 14, 25, 33)⁵⁸. Asocierea simbolului mării la imaginea Maicii Domnului trebuie pusă în legătură cu miracolul Nașterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioară. Miracolul acesta face posibilă omorârea morții, eliberarea de sub tirania păcatului, precum odinioară a poporului ales din robia egipteană:

„mare, care ai înecat pe fărâonul cel netrupesc” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁵⁹.

⁵⁵ J. D. Douglas, *Dicționar biblic*, Oradea, Editura Cartea creștină, 1995, p. 1136.

⁵⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 179.

⁵⁷ *Ceaslov*, p. 294 și 301.

⁵⁸ J. D. Douglas, *op. cit.*, p. 804.

⁵⁹ *Ceaslov*, p. 306.

Roua

Roua este expresia binecuvântării cerești, evocând în același timp sângele mântuitor al lui Hristos. În cărțile sfinte ale Indiei este simbolul graiului divin. Cântarea lui Moise (*Deut* 32) începe cu evocarea ei: „Ca ploaia să curgă, învățătura mea și graiurile mele să se coboare ca roua, ca bura de verdeață și ca ploaia repede pe iar-bă!”. În continuarea acestui simbolism, roua se asociază în mod firesc, în Ortodoxie, lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu. În *Is* 26, 19 citim: „Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi ce sălășluiți în pulbere! Căci roua ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia”. Roua e, așadar, un simbol al regenerării. Ea trebuie pusă în legătură cu calitatea Mântuitorului de restaurator al firii degradate prin păcat. Liturgia catolică dinaintea Crăciunului reia textul din *Is* 45, 8: „Picurați, voi ceruri, rouă de sus, și norii să reverse în ploaie dreptatea!”, în care este vorba despre coace-rea, în pământ, a mântuirii⁶⁰.

Simbolul se regăsește în rugăciunile ortodoxe adresate Maicii Domnului, tot în legătură cu ideea de pregătire a mântuirii:

„Dintru tine a căzut roua care a stins văpaia mulțimii idolilor; pentru aceea strig ție: Bucură-te lâna cea plină de rouă, pe care, Fecioară, Ghedeon mai înainte a văzut-o” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁶¹.

Se face trimitere aici și la textul vechi-testamentar de la *Jud* 6, 36-40, unde roua apărută peste noapte numai pe lâna întinsă de Ghedeon confirmă prezența izbăvitoare a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său.

Piatra

În *Vechiul Testament*, piatra altar, ca și piatra pe care era așezat, la Ierusalim, chivotul legământului, este semnul prezenței lui Dumnezeu. Betel (casa Domnului) devine Betleem (casa pâinii) iar, prin jertfa Celui născut aici din Fecioară, piatra, ca loc al Prezenței adevărate, este înlocuită de pâinea împărțășaniei. După tradiția biblică, piatra simbolizează înțelepciunea, fiind asociată adeseori apei. Moise face să țâșnească apă din stâncă la intrarea și la ieșirea din deșert (*Is* 17, 6). Înțelepciunea ne-creată a lui Dumnezeu, *Sofia*, e legată, în tradiția ortodoxă, de persoana Fiului lui Dumnezeu. Prefacerea pietrelor în pâine, despre care vorbește *Noul Testament* (*Mt* 4, 3-4), trebuie pusă în legătură cu piatra dătătoare de viață, simbol al Gliei mumă. În *Cântarea Cântărilor* Betel este o casă a vegherii, iar cei care stau în ea așteaptă sosirea Mirelui (pentru creștini, un simbol al lui Hristos); ei sunt fiii lui Dumnezeu și asupra lor se pogoră Duhul Sfânt⁶². În cântarea ortodoxă, Maica Domnului este:

„piatră, care ai adăpat pe cei însetați de viață” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁶³.

⁶⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 174-175.

⁶¹ *Ceaslov*, p. 301.

⁶² Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 88.

⁶³ *Ceaslov*, p. 306, vezi și *Acatistul Maicii Domnului*, în *Ibidem*, p. 330.

Cartea

Simbolul cărții se asociază în mod firesc Maicii Domnului, cea care L-a purtat în pânțe pe Cuvântul lui Dumnezeu. Ea este:

„cartea în care s-a scris Cuvântul cu puterea Tatălui” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁶⁴.

O carte închisă semnifică materia virgină; dacă este deschisă, pe cea fecundată⁶⁵.

Mielușeaua

În albeața lui imaculată și plină de slavă, mielul apare ca o manifestare a puterii primăverii: el întrupează triumful primăverii, victoria vieții asupra morții. Odată cu revelația ebraică, simbolul își întregeste semnificația: Mielul simbolizează pe israelit, membru al turmei lui Dumnezeu. Mielul de lapte simbolizează însă, de la evrei la creștini și apoi la musulmani, animalul de jertfă folosit cu toate prilejurile, dar mai ales cu ocazia înnoirii. Țâsnirea sângelui mântuitor al lui Hristos pe cruce este prefigurată de sângele izbăvitor al mielului sacrificat, cu care evreii ung usciorii și pragul de sus al ușii spre a îndepărta răul de casa lor. Creștinul este eliberat din păcat, prin sângele lui Hristos, precum odinioară Israel din Egipt⁶⁶. Maica Domnului este, așadar:

„Mielușeaua, care ai născut pe Mielul lui Dumnezeu, Cel ce a ridicat păcatele a toată lumea” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁶⁷,

„Maica Mielului și a Păstorului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁶⁸.

Iisus nu e numai Mielul ce se jertfește ci și, prin firea sa dumnezeiască, oblăduitor al turmei lui Dumnezeu, din care fac parte acum toți cei înfiați în Duh.

Simboluri ale centrului lumii

Pământul Făgăduinței

Pământul Făgăduinței, țintă a unei căutări de ordin spiritual, corespunde *Centrului lumii* sau Raiului pământesc. Pentru evrei, este Canaanul, iar pentru creștini, Ierusalimul ceresc⁶⁹; răsplata promisă de Dumnezeu celor dreți, împlinirea promisiunii Sale făcute poporului evreu, așa cum Nașterea Mântuitorului este împlinirea profețiilor și prefigurărilor vechi-testamentare, iar Maica Sfântă:

„pământul făgăduinței” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷⁰,

„pământul făgăduinței din care ne izvorăsc toate bunătățile cerești și pământești” (*Acatistul Maicii Domnului*)⁷¹,

„cea dintru care curge miere și lapte” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷².

⁶⁴ *Ibidem*, p. 316.

⁶⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 254.

⁶⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 299-300.

⁶⁷ *Ceaslov*, p. 298.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 304.

⁶⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 41-42.

⁷⁰ *Ceaslov*, p. 306.

⁷¹ *Ibidem*, p. 329.

Copacul

Copacul este un simbol ce însumează numeroase interpretări, care însă se articulează toate în jurul ideii de Cosmos viu, în veșnică regenerare. Arborele, chiar sacru, nu este neapărat un obiect de cult; el întruchipează simbolic o entitate ce-l depășește și care este ea însăși obiect de cult. Simbolizând viața în continuă evoluție, în ascensiune spre cer, arborele evocă verticalitatea, fiind socotit un simbol al raporturilor ce se stabilesc între pământ și cer. În sensul acesta, el are caracterul unui centru, fiind sinonim cu Axa lumii. Tradiția creștină realizează o analogie între arborele primului legământ – pomul vieții de care vorbește *Facerea* – și cruce, sau arborele Noului Legământ. Însuși Hristos devine, prin metonimie, arbore al lumii⁷³.

Maica Sfântă preia simbolul arborelui viu, prin care vine în lume cel ce regenerează, creează din nou lumea, izbăvind-o din moartea păcatului. Acestuia îi asociază ideea de rodnicie, precum și pe cea de protecție (mamă prin excelență, ea poartă de grijă nu numai pruncului dumnezeiesc, ci tuturor copiilor, înfiați în Duh, ai lui Dumnezeu) și de răsplată binemeritată (a celor ce au ostenit în lupta cu patimile), transpuse sub simbolul umbrei. Acest simbol, investit în general cu o semnificație negativă (imagine a lucrurilor trecătoare și schimbătoare, a morții sau chiar a iadului⁷⁴), are în *Vechiul Testament* și o semnificație pozitivă: stăpânirea și adăpostul Celui Atotputernic (*Plng* 4, 20; *Ezech* 31, 6; *Ps* 91, 1; *Is* 25, 4; cf. *Cânt* 2, 3). Omul poate găsi la umbră o ușurare binevenită după căldura dogoritoare (cf. *Iona*, 4 5-6). Umbră este numită și vremea, așteptată de slujitor, când încetează munca⁷⁵. Maria este:

„copacul cel înfrunzit cu bună umbră, sub care se acoperă mulți” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷⁶,

„pom înfrumusețat, cu care se acopăr mulți” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷⁷,

„pomul cel cu luminoasă roadă, din care se hrănesc credincioșii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷⁸.

Ea e, totodată, și cea care odrăslește copacul vieții:

„odrasla pomului celui de viață purtător” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁷⁹,

„raiule cel însuflețit, care ai în mijloc pomul vieții, pe Domnul, a Cărui dulceață înviază pe cei ce se împărtășesc cu credință” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁰.

⁷² *Ibidem*, p. 306.

⁷³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 124-127.

⁷⁴ *Ibidem*, vol. III, p. 403.

⁷⁵ J.D. Douglas, *op. cit.*, p. 1325.

⁷⁶ *Ceaslov*, p. 307.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 329.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 307 și 328.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁸⁰ *Ceaslov*, p. 300.

Toiagul

Simbol al autorității umane și divine, cum a fost toiagul lui Moise (*Exod* 4, 20) și Aaron, care a confirmat preoția levitică (*Numeri* 17; *Evrei* 9, 40), toiagul este în *Vechiul Testament* și un stâlp pe care erau atârnate pâini de forma unui inel, simbol, poate, al pâinii care întreține viața⁸¹. Maica Domnului preia și acest simbol, asociindu-l celui al florii; ea este:

„toiagul cel de taină, care ai înflorit floarea cea neveștejită” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸².

Floarea

Floarea este un simbol al principiului pasiv. Ca și cupa, caliciul florii este receptacolul Activității cerești. Sfântul Ioan al Crucii face din floare imaginea virtuților sufletului, care se adună în buchetul perfecțiunii spirituale⁸³. Tradiția ortodoxă vede în Maica Domnului:

„floarea cea neveștejită” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁴,

„floarea nestrăciunii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁵,

„floarea cea preafrumoasă, care ai înflorit nouă veselie cerească” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁶,

„crin cu dulce miros” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁷.

Stâlpul

Simbolistica stâlpului se leagă de cea a axei lumii și a copacului. El exprimă relația dintre diferitele nivele ale universului, un loc de trecere al energiei vitale sau spirituale și un focar de iradiere a acestei energii⁸⁸. În *Vechiul Testament*, se înscrie între simbolurile revelatorii ale lui Dumnezeu, asemeni rugului și norului. Rolul de călăuzitor al poporului lui Dumnezeu, pe care îl are stâlpul de foc pentru Israel, îi revine în creștinism Maicii Domnului, cea care este:

„stâlpul Bisericii cel neclintit” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁸⁹,

„stâlp de nor care ne acoperi pe noi credincioșii, ferindu-ne de toate ispitele și de smintelile lumii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹⁰,

„stâlp de foc care ne arăți nouă tuturor calea mântuirii, chiar și în mijlocul întunecimii păcatelor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹¹,

⁸¹ J.D. Douglas, *op. cit.*, p. 1300.

⁸² Ceaslov, p. 316.

⁸³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 55.

⁸⁴ Ceaslov, p. 297.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 307.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 313.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 298.

⁸⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 267-268.

⁸⁹ Ceaslov, p. 312.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 345.

⁹¹ Ceaslov, p. 345.

„stâlp de foc, care povățuiești pe cei ce sunt întru întuneric” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹²,

„stâlpul de foc, care povățuiește firea omenească la viața cea de sus” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹³,

„stâlp de foc, care povățuiești pe cei aleși către cereasca împărăție” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹⁴.

Tămâia

Tămâia are rolul de a înălța rugăciunea spre ceruri și de a lega pe om de divinitate⁹⁵. Fecioara Maria, în pânțele careia firea dumnezeiască se unește cu cea omenească, este numită în rugăciunea ortodoxă:

„tămâia cea cu miros bun” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹⁶,

„tămâia cea cu bun miros” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹⁷,

„tămâia rugăciunii celei primite” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)⁹⁸.

Simboluri echivalente ale casei templu

Casa, la fel ca templul sau cetatea, se află în centrul lumii, este imaginea universului. Ea se identifică uneori și cu corpul însuși, refugiu temporar al sufletului. Casa este și un simbol feminin, cu sensul de refugiu, de mamă, de protecție, de sân matern⁹⁹. Maria este cea în care locuiește Duhul Sfânt și care se întrupează Dumnezeu, Împăratul slavei, care preface tristețea păcatului și a morții în bucuria Învierii. Ea este:

„loc de sfințire a slavei” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁰,

„locașul bucuriei, prin care se strică blestemul strămoașei” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰¹,

„locașul Luminii, care ai stricat întunericul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰²,

„locuință umbrită de puterea Duhului Sfânt” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹⁰³,

„încăpere preacurată a lui Dumnezeu” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹⁰⁴,

„încăperea lui Dumnezeu celui neîncăput” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁵,

⁹² *Ibidem*, p. 306.

⁹³ *Ibidem*, p. 318.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 329.

⁹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 343.

⁹⁶ *Ceaslov*, p. 298.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 313.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 304.

⁹⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 256-257.

¹⁰⁰ *Ceaslov*, p. 300.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 297.

¹⁰² *Ibidem*, p. 298.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 339.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 308.

„cămara Împăratului tuturor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁶,
 „cămara neîntinată a Cuvântului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁷,
 „sălaș desfătat al Cuvântului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁸,
 „sălașul înțelepciunii lui Dumnezeu”, (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁰⁹,
 „sălașul cel preaslăvit al Celui ce este pe serafimi” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹⁰,

„cămara cea împodobită a sufletelor sfinților” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹¹.

Pentru noi, creștinii, ea este dobândirea Împărăției cerești, cea prin care sufletul își găsește în sfârșit odihna, în casa Tatălui. Așa cum s-a arătat în biserica din Vlaherne, ea se roagă pentru toată creștinătatea, fiind:

„acoperământul lumii, cel mai lat decât norul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹²,
 „acoperământul lumii, cel mai lat decât norii” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹¹³,
 „preabunule Acoperământ” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹¹⁴,
 „cea cu totul binecuvântată, care ești acoperământ și putere, zid și tărie celor ce cântă...” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹⁵,
 „ceea ce gătești adăpostire sufletului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹⁶,
 „staulul oilor cuvântătoare” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹⁷.

Turnul

Orice turn amintește de Turnul Babel, poarta cerului, al cărui scop era de a restabili axa primordială ruptă și de a se înălța până la Dumnezeu. Tradiția creștină s-a inspirat din construcțiile militare și feudale cu multe turnuri și turnulețe, transformând turnul într-un simbol al vigilenței și înălțării. Ca și clopotnița, turnul traduce o energie solară generatoare, transmisă pământului¹¹⁸.

În *Psalmi*, Dumnezeu însuși este comparat cu un „turn de tărie”: „Povățuitu-m-ai, că ai fost nădejdea mea, turn de tărie în fața vrăjmașului” (*Psalmi*, 60, 3); „Fii mie Dumnezeu apărător și loc întărit ca să mă mântuiești, că întărirea și scăparea mea ești Tu” (*Psalmi*, 70, 3-4). Simbolul se regăsește în rugăciunile închinare Fecioarei:

„turnul cel neclintit” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹¹⁹,
 „turnul fecioriei” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹²⁰.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 297.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 301.

¹⁰⁸ *Ceaslov*, p. 300.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 309.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 308.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 310.

¹¹² *Ibidem*, p. 306.

¹¹³ *Ibidem*, p. 329.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 339.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 317.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 304.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 304.

¹¹⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 393-394.

¹¹⁹ *Ceaslov*, p. 313.

Zidul

Locul împrejmuit, zidul, simbolizează ființa lăuntrică, numită de misticii medievali *celula sufletului*, locul sacru al vizitelor divine și sălașul sfânt. În această cetate a liniștii se retrage omul *spiritual*, pentru a se apăra de atacurile venite din afară, în această cetate constă puterea lui, din ea îi izvorăște forța¹²¹. Maica Domnului este:

„zidul împărăției cel nebiruit” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹²²,

„zid ești fecioarelor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹²³,

„îngrădirea cea sigură a tronurilor împărătești” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹²⁴.

Cetatea

Theolept din Philadelphia spune: „Încercați a intra în cetatea cea mai din adâncul inimii, în casa lui Hristos”. Cetatea simbolizează, aproape universal, refugiul interior al omului, adâncul inimii, locul unde se produce comunicarea privilegiată a omului cu Dumnezeu¹²⁵. Cea prin care firea omenească se apropie cel mai deplin de Dumnezeu, unindu-se cu Acesta în Iisus Hristos, este Maica Domnului:

„cetatea Împăratului tuturor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹²⁶.

Palatul

Simbolisticii generale a casei, palatul îi adaugă măreția, comoara și misterul¹²⁷. Maica Domnului se lasă locuită de Dumnezeu însuși, fiind:

„palat al Preasfântului Duh” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹²⁸.

Cuibul

Seriei de simboluri înrudite casei îi putem adăuga și pe cel al cuibului, adăpost al păsărilor. Acestea simbolizează stările spirituale superioare, aflându-și încununarea în simbolul vulturului, mesager al focului ceresc, soarele, pe care este singurul ce poate să-l privească fără a-și arde ochii¹²⁹. Vulturul poate simboliza pe Hristos, iar Maica Domnului este numită atunci:

„cuibul vulturului ceresc” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³⁰.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 310.

¹²¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 230.

¹²² *Ceaslov*, p. 312.

¹²³ *Ibidem*, p. 309.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 341.

¹²⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 300-301.

¹²⁶ *Ceaslov*, p. 300.

¹²⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 10.

¹²⁸ *Ceaslov*, p. 313.

¹²⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 475.

¹³⁰ *Ceaslov*, p. 313.

Scaunul

Scaunul este un simbol al autorității. În ierarhia bisericească, el desemnează autoritatea divină cu care sunt învestiți capii Bisericii lui Hristos. De cea mai deplină autoritate se bucură, în Biserică, Maica Domnului, cea care e:

„scaun de foc al împăratului celui nevăzut” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³¹,

„scaunul cel de foc al Aceluia ce este atotțiitor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³².

Biserica

Simbolizată printr-o cetate sau un turn, Biserica este însăși imaginea lumii. Ea este considerată Mireasa lui Hristos și Mama creștinilor¹³³. Datorită legăturii ei ontice cu Duhul Sfânt, Sfânta Fecioară Maria a fost văzută, încă de la începuturile creștinismului, sub chipul Bisericii în ipostaza sa de mamă ocrotitoare¹³⁴.

„Biserică însofletită” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³⁵,

„Biserică nefăcută de mână omenească a însuși Împăratului tuturor veacurilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³⁶.

Sfânta Fecioară nu este numai cea care L-a născut pe Pruncul Mântuitor, ci Mama tuturor creștinilor, de „casa” căreia se îngrijește, ca o bună matroană, mijlocindu-le, prin rugăciuni, comunicarea cu Dumnezeu:

„chivernisitoarea casei, care bine rânduiești viața noastră” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹³⁷.

Muntele

Simbolismul muntelui îmbină ideile de înălțime și de centru. Punct de întâlnire între cer și pământ, centru al hierofaniilor și al teofaniilor, muntele se înscrie în simbolismul transcendenței. El apare atât ca axă a lumii, cât și ca urcuș. Vârful unui munte simbolizează capătul evoluției umane, desăvârșirea¹³⁸. Încununare a tuturor virtuților, Sfânta Fecioară este:

„muntele cel netăiat” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹³⁹,

„munte gras și încheat cu Duhul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁰.

¹³¹ *Ibidem*, p. 313.

¹³² *Ceaslov*, p. 297.

¹³³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 196.

¹³⁴ Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 219.

¹³⁵ *Ceaslov*, p. 311.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 313.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 331.

¹³⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 321-326.

¹³⁹ *Ceaslov*, p. 300.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 299.

Simboluri ale trecerii

Scara

Prin însăși natura sa, scara ține de axa lumii și de verticalitate¹⁴¹. Ca și podul sau muntele, scara sugerează ascensiunea spre realitatea spirituală, spre mântuire și îndumnezeire. În *Vechiul Testament*, pe scara patriarhului Iacov, sprijinită de pământ și cu vârful atingând cerul, suiau și coborau îngerii. În *Noul Testament*, fericirile rostite de Mântuitorul Iisus în predica de pe munte reprezintă o scară a urcușului spiritual. Și în rugăciunea *Tatăl nostru* se află o scară a urcușului dumnezeiesc: izbăvirea de cel Rău, depărtarea de ispită, înălțarea spre împărăția lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel vorbește, în *Epistola către Galateni*, despre roadele Duhului, prezentându-le ca pe o scară a urcușului către cer: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curățirea (*Gal 5, 22-23*). Mântuitorul Hristos s-a urcat pe cruce ca pe o scară ce duce spre cer. Maica Domnului e înfățișată de Pseudo Augustin drept scara prin care Dumnezeu a coborât spre om, dar și cea prin care credincioșii urcă spre Dumnezeu¹⁴². Tot astfel e văzută și în rugăciunile ortodoxiei:

„scara cerului, pe care S-a pogorât Dumnezeu” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴³,

„scară, care ai înălțat cu harul pe toți de pe pământ” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁴,

„scara cea înaltă pe care a văzut-o Iacov” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁵.

Podul

Ca și scara, podul este simbolul legăturii dintre ceresc și pământesc, între divin și uman, între etern și istoric, între immanent și transcendent¹⁴⁶. Podul reprezintă „calea cea strâmtă” spre mântuire, iar Maica Domnului este cea prin care străbaterea lui a devenit posibilă:

„pod care cu adevărat treci din moarte la viață pe toți cei ce te laudă pe tine” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁷,

„pod, care treci la cer pe cei de pe pământ” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁸,

„podul care ne duci la ceruri” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁴⁹.

¹⁴¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 202.

¹⁴² Mihail Diaconescu, *op. cit.*, vol. II, p. 313-314.

¹⁴³ *Ceaslov*, p. 303.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 299.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 294.

¹⁴⁶ Mihail Diaconescu, *op. cit.*, vol. II, p. 312.

¹⁴⁷ *Ceaslov*, p. 299.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 303.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 294.

Carul

Asociat adeseori cultului soarelui, carul devine în rugăciunea ortodoxă mijlocul prin care Hristos, Soarele dreptății, coboară în mijlocul nostru. Sfânta Fecioară Maria este numită:

„căruța cea preasfântă a Celui ce este pe heruvimi” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵⁰,

„căruța cea în chipul focului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵¹,

„căruța Cuvântului cea în chipul focului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵²,

„căruța Soarelui celui înțelegător” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵³.

Corabia

Apropiindu-se de simbolismul vasului, ca receptacul, corabia reprezintă sânul matern, marea în care se scufundă și din care renaște soarele. Ea este asociată în ortodoxie Bisericii, noua arcă a mântuirii, de data aceasta nu din apele potopului, ci din calea păcatului¹⁵⁴. Nedespărțită de Biserică, Maica Domnului este:

„corabia celor ce vor să se mântuiască” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵⁵.

Limanul

Tot ca izbăvitoare din apele potopului de patimi și din ispitele vieții, Fecioara este: „limanul celor ce umblă cu corăbiile acestei vieți” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵⁶.

Lemnul

Simbolismul general al lemnului este legat de înțelepciunea și știința supraomenească¹⁵⁷. Maică a Celui ce este stăpânește înțelepciunea, Sofia necreată a lui Dumnezeu, Sfânta Fecioară este:

„lemn, care îndulcești apele cele amare ale mării lumești” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁵⁸.

Ușa

Poarta sau ușa simbolizează locul de trecere dintre două lumi, de la profan la sacru. În tradițiile evreiască și creștină, ușa capătă o importanță deosebită, căci ea deschide calea spre revelație. Hristos însuși este, în calitatea Sa de Mântuitor, ușa prin care se ajunge în Împărăția Cerurilor. Și Fecioara este numită:

„dumnezeiască intrare a celor ce se mântuiesc” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁵⁹,

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 308.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 313.

¹⁵² *Ibidem*, p. 300.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 316.

¹⁵⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 136-137, 364.

¹⁵⁵ *Ceaslov*, p. 309.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 309.

¹⁵⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 210.

¹⁵⁸ *Ceaslov*, p. 330.

„ușa mântuirii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶⁰,
„singura ușă prin care a trecut singur Cuvântul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶¹,
„ușa tainei celei de cinste” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶².

Cheia

Simbolul cheii indică accesul la o stare, la un lăcaș spiritual, la o treaptă de inițiere¹⁶³. Asociat Maicii Domnului, el poate reprezenta împlinirea deplină a Revelației, prin Întruparea Mântuitorului, dar și Împărăția Cerurilor:

„Curată, ceea ce ai deschis raiul cel încuiat” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶⁴,
„ceea ce deschizi ușile raiului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶⁵,
„cheia împărăției lui Hristos” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶⁶,
„care ai sfărâmat cu nașterea ta încuietorile și ușile iadului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁶⁷.

Simboluri ale luminii divine

În *Vechiul Testament* se vorbește despre lumină, creație a lui Dumnezeu, și mult mai puțin despre astrul care este cauza ei. Israelul refuză orice speculație despre un Dumnezeu solar, lunar sau stelar, opus unei puteri întunecate. Lumina simbolizează viața, mântuirea, fericirea date de Dumnezeu, care este El însuși lumină. Legea lui Dumnezeu este o lumină în calea oamenilor. Mesia aduce și el lumina. În literatura patristică, lumina este simbolul cerului și al veșniciei¹⁶⁸. Numele Maicii Domnului din rugăciunile ortodoxe asociază de multe ori lumina, uneori alături de alte simboluri:

„pom cu luminoasă roadă, din care se hrănesc credincioșii” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁶⁹,
„ceea ce ai luminat tot pământul cu strălucirea preacuratului tău suflet” (*Acatistul Preasfântului Acoperământ...*)¹⁷⁰,
„ceea ce ești locaș luminii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷¹,
„locașul Luminii, care ai stricat întunericul” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷².

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 298.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 310.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 298.

¹⁶² *Ibidem*, p. 308.

¹⁶³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 302.

¹⁶⁴ *Ceaslov*, p. 318.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 304.

¹⁶⁶ *Ceaslov*, p. 308.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 298.

¹⁶⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 240-241.

¹⁶⁹ *Ceaslov*, p. 328, cf. și *ibidem*, p. 307.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 342.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 317.

¹⁷² *Ibidem*, p. 298.

Steaua

Sursă celestă de lumină, steaua este un simbol al spiritului. *Daniel* (2, 3) folosește simbolul stelei pentru a caracteriza viața veșnică a celor drepti. Simbolistica mesianică, influențată de profeția din *Numeri* 24, 17, vede în stea o imagine sau un nume al așteptatului Mesia¹⁷³. În relație cu asocierea Hristos – stea, Fecioara Maria este:

„Maica stelei celei neapuse” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷⁴.

Ea este însă și revelarea astrului rege, Hristos – Soarele:

„steaua cea neapusă, care ai adus în lume pe Soarele cel mare” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷⁵,

„steaua, care arăți Soarele” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷⁶,

„lucefărul dimineții cel prealuminat, care singură ai purtat pe soarele Hristos” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷⁷.

Soarele

Soarele este izvorul luminii, al căldurii și al vieții. Razele sale figurează influențele cerești – sau spirituale – primite de pământ. În afara faptului că dă viață, strălucirea soarelui face lucrurile manifeste. Soarele este emblema lui Hristos, ale cărui douăsprezece raze sunt cei doisprezece apostoli; El este numit soarele dreptății, fiind înfățișat ca un soare care răspândește dreptate, întocmai soarelui spiritual sau inimii lumii; mai este și Soarele adevărului, ceea ce evocă transfigurarea de pe Muntele Tabor. Monograma lui Hristos amintește de o roată solară, iar Marele Preot al evreilor purta pe piept un disc de aur simbolizând soarele divin¹⁷⁸. Fecioara Născătoare a lui Hristos-Soarele este:

„căruța Soarelui celui înțelegător” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁷⁹,

„cea luminată de Soarele cel veșnic, care ne luminezi pe noi cu Lumina cea neînserată” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹⁸⁰,

„raza Soarelui celui înțelegător” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁸¹,

„soare luminos, care neîncetat luminezi pe cei credincioși” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁸².

¹⁷³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 257-258.

¹⁷⁴ *Ceaslov*, p. 305.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 318.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 302.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 298.

¹⁷⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 238.

¹⁷⁹ *Ceaslov*, p. 316.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 342.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 311.

¹⁸² *Ibidem*, p. 329.

Norul

Alături de *rugul aprins* și de *stâlpul de foc*, norul este un simbol al teofaniei. Se apropie însă și de simbolismul apei, adică al fecundității¹⁸³. Ambele direcții de simbolizare sunt posibile, atunci când Maica Domnului e numită:

„Norul cel însuflețit al Soarelui” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁸⁴,

„norul cel întru totul luminos, care neîncetat umbrești pe cei credincioși” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁸⁵.

Raza

Raza exprimă o influență fertilă de ordin material sau spiritual¹⁸⁶. Mijlocitoare între Dumnezeu și om, Sfânta Fecioară este:

„raza zilei celei de taină” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁸⁷,

„raza Luminii celei neapuse” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁸⁸.

Fulgerul

Fulgerul simbolizează scânteia vieții și energia fertilă. Cuvântul ebraic din *Geneză* este tradus prin fulger sau lumină¹⁸⁹. Maica Domnului este cea prin care Lumina Se naște, în lăuntrul firii omenești, și renaște în interioritatea inimii:

„fulgerul care luminezi sufletele” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁰.

Focul

Simbol cu valoare de teofanie, focul este cea mai bună imagine a lui Dumnezeu¹⁹¹, iar Fecioara Maria este cea care Îl revelează deplin:

„ceea ce fără de ardere ții pe mâinile tale focul cel dumnezeiesc al lui Hristos, și pe noi cei reci ne aprinzi cu el” (*Acatistul Sfântului Acoferământ...*)¹⁹²,

„stâlp de foc, care povățuiești pe cei aleși către cereasca împărăție” (*Acatistul Maicii Domnului*)¹⁹³,

„stâlpul de foc, care povățuiește firea omenească la viața cea de sus” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁴,

„stâlp de foc, care povățuiești pe cei ce sunt întru întuneric” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁵,

¹⁸³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 348.

¹⁸⁴ *Ceaslov*, p. 320.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 301.

¹⁸⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 147.

¹⁸⁷ *Ceaslov*, p. 305.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 311.

¹⁸⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 75.

¹⁹⁰ *Ceaslov*, p. 311.

¹⁹¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 66.

¹⁹² *Ceaslov*, p. 343.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 329.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 318.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 306.

„stâlp de foc care ne arăți nouă tuturor calea mântuirii, chiar și în mijlocul întunecimii păcatelor” (*Acatistul Sfântului Acoperământ...*)¹⁹⁶,

„căruța cea în chipul focului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁷,

„căruța Cuvântului cea în chipul focului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁸,

„scaun de foc al împăratului celui nevăzut” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)¹⁹⁹,

„scaunul cel de foc al Aceluia ce este atotțiitor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰⁰.

În legătură cu focul este și imaginea făcliei, aprinsă de Duhul Sfânt (de asemenea asociat simbolismului focului) și revelând pe Hristos. Astfel, Maica Domnului este:

„făclie primitoare de lumină (...) aprinzând în sine Focul cel netrupesc” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰¹.

Tot în simbolismul focului intră și *rugul aprins*, despre care am mai vorbit.

Sfeșnicul

Simbol al luminii spirituale, al germenului vieții și al mântuirii, sfeșnicul este, în tradiția ebraică, imitația terestră a sferei cerești²⁰². Sfânta Fecioară este noul Templu, Biserica, Sfânta Sfintelor în care se păstrează Pâinea vieții:

„sfeșnic și năstrapă, ceea ce porți mana, care îndulcește simțurile tuturor credincioșilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰³.

Valențe negative ale focului

Focul care fumegă și arde totul este simbol al păcatului, este focul din infern. Acestuia i se opune puritatea, simbolizată de apă²⁰⁴. Apa este cea care spală păcatele și stinge focul patimilor. Fecioara Preacurată, întruchiparea purității și a sfințeniei umane, este:

„ceea ce ai stins închinăciunea focului” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰⁵,

„ceea ce ai stins cuptorul înșelăciunii” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰⁶,

„ceea ce ne-ai izbăvit de văpaia patimilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰⁷.

Apa

În legătură cu simbolismul apei purificatoare, Maica Domnului este numită:

„scăldătoare, în care se afundă toate durerile noastre cele sufletești și trupești” (*Acatistul Maicii Domnului*)²⁰⁸,

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 345.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 313.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 300.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 313.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 297.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 310.

²⁰² Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 223.

²⁰³ *Ceaslov*, p. 299.

²⁰⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. II, p. 66.

²⁰⁵ *Ceaslov*, p. 305.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 305.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 305.

„baie, care speli conștiința” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²⁰⁹,
„baie, care speli întinăciunea păcatului” (*Acatistul Maicii Domnului*)²¹⁰.

Aurul

Aurul are strălucirea luminii. El evocă soarele și întreaga lui simbolistică: fecunditate, dragoste, lăcaș al luminii²¹¹. În imnele ortodoxe adresate Sfintei Fecioare, aurul se asociază lui Hristos, Cel prezent în pocalul euharistic:

„vasul cu totul de aur, întru care s-a gătit pentru noi Trupul și Sângele Mielului celui Dumnezeuiesc” (*Acatistul Sfântului Acoperământ*)²¹².

Sabia

Reprezentare a focului purificator și a adevărului care străluminează ca fulgerul, sabia capătă valoare de simbol eshatologic²¹³. Fecioara Maria, Maica Mielului care va reveni ca Judecător, este:

„sabia mănii lui Dumnezeu împotriva tuturor celor nelegiuți” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²¹⁴.

Simboluri ale vieții spirituale

Oglinda

Oglinda stă în relație cu revelarea adevărului și cu puritatea absolută a sufletului. Ea este simbol al înțelepciunii și al cunoașterii²¹⁵. Maica Sfântă este modelul în care se reflectă frumusețea divină, adevărul și dreptatea:

„oglină sfântă a dreptății pentru judecătorii cei nemitarnici” (*Acatistul Sfântului Acoperământ*)²¹⁶.

Veșmintele

Îmbrăcămintea este un simbol exterior al activității spirituale, forma vizibilă a omului interior. În *Vechiul Testament*, veșmântul poate semnifica și manifesta caracterul profund al celui ce-l poartă. Haina nu este un atribut exterior, străin de firea celui care o poartă, ci, dimpotrivă, exprimă realitatea esențială și fundamentală a acesteia. La înviere, cei aleși „îmbrăca-vor veșminte de slavă. Și-așa vor fi veșmintele voastre: veșminte de viață, dăruite vouă de Domnul a tot duhul” (*I Enoh* 62, 15). Sfântul Apostol Pavel scrie: „Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 330.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 311.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 330.

²¹¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 156-157.

²¹² *Ceaslov*, p. 346.

²¹³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 182-183.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 313.

²¹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 370-372.

²¹⁶ *Ceaslov*, p. 341.

îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi. Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm, îngreuiăm, de vreme ce dorim să nu scoatem haina noastră, și să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață” (2 Corinteni 5, 2-4). Veșmântul la care aspiră apostolul este manifestarea mântuirii sale. A fi găsit gol înseamnă a fi respins de Hristos. Mântuirea este o a doua haină care se adaugă, transformând-o, celei dintâi, adică trupului²¹⁷. Sfânta Fecioară, prin care ne vine Mântuirea, este:

„veșmânt cinstit” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²¹⁸,
 „haina celor goi de îndrăzneală” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²¹⁹,
 „cea prin care noi ne-am îmbrăcat cu slavă” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²²⁰,
 „porfiră de Dumnezeu țesută” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²²¹.

Ea este și cea din care Își face veșmânt, adică Își ia trup, Mântuitorul:
 „roșeală, care ai vopsit din sângele tău veșmântul cel dumnezeiesc al Împăratului puterilor” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²²².

Comoara

Comoara este simbolul vieții interioare, al depozitelor spirituale, pe care doar printr-o căutare plină de primejdii le putem atinge, iar monștrii care o păzesc sunt înseși trăsături ale noastre²²³. Sfânta Fecioară, întruchiparea tuturor virtuților omenești, este:

„comoara curăției” (*Acatistul Bunei-vestiri...*)²²⁴.

Concluzii

Numele Născătoarei de Dumnezeu, *Theotokos*, Maica Domnului, „cuprinde în sine întreaga taină a economiei mântuirii”²²⁵. Miracolul Nașterii lui Dumnezeu îl face posibil pe cel al Învierii și restaurării firii. „Maria este noua Evă-Viață; vâlul ocrotirii sale materne care-l înconjură pe copilul Iisus acoperă acum universul și orice ființă omenească.”²²⁶ Cuvântul din *Crez*: „Născut din Duhul Sfânt și din Fecioară” se potrivește tainei nașterii din nou, în Duh, a oricărui credincios.

Simbolismul ce o înconjoară pe Maica Domnului revelează reînglobarea, prin Nașterea ei minunată, a întregului cosmos în Împărăția lui Dumnezeu: în jurul Maicii Sfinte se împletesc simbolurile celor patru elemente (apa, focul, pământul și aerul),

²¹⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. III, p. 444-446.

²¹⁸ *Ceaslov*, p. 313.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 307.

²²⁰ *Ibidem*, p. 305.

²²¹ *Ibidem*, p. 313.

²²² *Ibidem*, p. 299.

²²³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.*, vol. I, p. 354-355.

²²⁴ *Ceaslov*, p. 297.

²²⁵ Sfântul Ioan Damaschinul, apud Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 219.

²²⁶ Paul Evdochimov, *op. cit.*, p. 221.

ce realizează o oglindire sinestezică a perfecțiunii Fecioarei. Legătura organică a Hristologiei cu Mariologia se evidențiază și prin prezența unor simboluri comune sau înrudite (euharistice: strugurele, mana; ale luminii: soarele).

În ceea ce privește realizarea expresivă a imnelor Maicii Domnului, remarcăm, alături de bogăția simbolurilor, caracterul paradoxal și oximoronic al limbajului folosit, trăsături datorate necesității de a numi realități peste fire, cu totul diferite de cele din lume.

The Symbolism of Theotokos's Names in Orthodox Prayers. The name of the God bearer, Theotokos, "contains the entire mystery of the economy of salvation." The miracle of the Birth of God makes possible the miracle of the Resurrection and restoration of the human nature. "Mary is the new Eve-Life; the veil of her maternal care that used to cover her child Jesus is covering now the entire universe and all human beings." The line in the Creed - "incarnate of the Holy Spirit and the Virgin Mary" - speaks of the mystery of the new birth, in the Holy Ghost, of each believer. The symbolism around the Mother of God reveals, through her mysterious birth, the reintegration of the entire universe into the Kingdom of God: the symbols of the four elements (water, fire, earth and air) evolve around the Most Holy Mother of God, which mirror synaesthetically Virgin Mary's perfection. The organic bond between Christology and Mariology is shown by the presence of several similar or related symbols (Eucharistic symbols: the grapes, the manna; or symbols of the light: the sun). The hymns to Virgin Mary are rich in symbols and their language is full of paradoxes and oxymorons; these elements are present due to the fact that the hymns picture realities situated beyond our rich, and which are completely different from those in the world.

Ioan de la Prislop – un ierarh hunedorean pe scaunul mitropolitan al Bălgradului

Asist. Drd. Florin DOBREI

a. Preliminarii. Încă de timpuriu, teritoriul Hunedoarei pare să fi întrunit condițiile necesare – o masă compactă de creștini, existentă în cadrul unor structuri politico-sociale bine încheiate – ființării unui Episcopat local. Ipoteza existenței unui centru ierarhic la Ulpia Traiana Sarmizegetusa în perioada post-aureliană¹ este continuată de opinia, mult mai justificată, a ființării unei Episcopii românești ortodoxe în spațiul Țării Hațegului, în secolele XII-XIII². Cu toate că ne aflăm încă pe un teren al supozițiilor, „ideea episcopală” pare să fi fost o constantă a întregului Ev Mediu hațegan³. Însă, abia de la mijlocul secolului al XV-lea documentele semnaleză prezența constantă a unor înalți-ierarhi transilvăneni rezidând și/sau provenind de pe meleagurile hunedorene. Unii au fost mitropoliți ai Transilvaniei (Ioan de la Peșteana, Ghenadie II de la Brad, Iosif Budai din Pișchinți etc.); alții s-au aflat în fruntea scaunului episcopal al Vadului (Ioan de la Cerna, Teofil de la Prislop).

b. Un nou mitropolit hunedorean pe scaunul Bălgradului. În conformitate cu hotărârile Dietei de la Turda, din 21-24 octombrie 1579 – „preoții valahi de religie creștină pot să aleagă liber dintre ei pe acel pe care voiesc a-l alege de episcop”⁴ –, clerul ortodox transilvănean l-a desemnat ca întâi-stătător al Bisericii românești intracarpatică pe un alt hunedorean, cunoscut în istoriografia bisericească sub titulatura de **Ioan de la Prislop (1585-c.1605)**. Acesta a fost ierarhul pe care Dumnezeu l-a învrednicit a fi contemporanul mărețului act al unirii celor trei provincii românești, sub sceptrul unic al domnitorului Mihai Viteazul (1593-1601)⁵.

Date privitoare la locul nașterii și la activitatea sa, anterior alegerii în scaunul mitropolitan al Transilvaniei, nu se cunosc. Va fi fost un român hațegan, intrat de

¹ Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, Timișoara, 1999, p. 144.

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Iași, 2005, p. 202, 259-260.

³ Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, 1997, p. 72.

⁴ *Monumenta Comitatus Regni Transylvaniae*, Budapesta, III, 1877, p. 144; *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)* (trad., studiu introd. și note de Alexandru Herlea, Valeriu Șotropa, Raul Pop, Iuliu Nasta, Ioan N. Floca), Cluj-Napoca, 1997, p. 250.

⁵ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 438 (vezi și Idem, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, p. 112).

tânăr în obștea monahală a Prislopului, în fruntea căreia a ajuns egumen înainte de 1580⁶. Moșiile și daniile în bani acordate de domnița Zamfira, fiica domnului Moise Vodă (1529-1530) al Țării Românești, cea căreia i se datorează refacerea din temelii a Prislopului – aici a și fost înmormântată în martie 1580 –, au creat mănăstirii o situație înfloritoare. Acestui fapt i se datorează, poate, și alegerea egumenului Ioan pe scaunul mitropolitan al Transilvaniei⁷.

La 20 martie 1585, „prin voia tuturor bisericilor românești”, în locul mitropolitului Ghenadie I (1579-1585), care trecuse la cele veșnice „în acele zile”, a fost confirmat de principele Sigismund Báthory (1581-1599; 1601-1602), ca „episcop și superintendent al bisericilor românești din Ardeal și părțile ungurești”, egumenul Ioan, „om învățat, cumpătat, cu viață curată și evlavios”, cel care „a cârmuit cu laudă câțiva ani mănăstirea călugărilor întemeiată în comitatul Hunedoara (Prislop)”⁸. A fost hirotonit la Târgoviște de către mitropolitul Serafim (1576-1586) al Ungrovlahiei, ca arhipăstor al tuturor românilor ardeleni⁹; jurisdicția asupra comitatelor Turda, Cluj, Dobâca, Crasna, Solnocul de Mijloc și Solnocul din Lăuntru era lăsată însă titularului Episcopiei Vadului, vlădica Spiridon (c.1576-1599; 1605-c.1614)¹⁰. Având o scrisoare de recomandare a domnitorului Mihnea Turcitul (1577-1583; 1585-1591) către principele ardelean, înaltul ierarh s-a întors din Țara Românească la sfârșitul verii; la 18 august 1585, *Socotelile Brașovului* îi atestă prezența pe tărâm transilvănean¹¹.

La finele aceluiași an, făcea alte două drumuri la Cluj pentru a-l înscrie pe un nepot al său la Colegiul iezuit din localitate¹². În iarna și vara anului următor a trecut din nou munții în Țara Românească; cea de-a doua călătorie a întreprins-o, probabil, cu prilejul înscăunării noului mitropolit al Ungrovlahiei, Mihail I (1586-1589)¹³. În anul 1590, în scriptele Sfatului brașovean apare menționat un „vladika”, identificabil, posibil, tot cu mitropolitul Ioan¹⁴. Apoi, două acte emise de cancelaria princiară în anul 1592, prin care se acorda unui episcop nenominalizat dreptul de liberă

⁶ Nicolae I. Șerbănescu, *Politica religioasă a lui Mihai Viteazul*, Târgoviște, 2001, p. 119.

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria mănăstirii Prislop*, Arad, 1986, p. 35.

⁸ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria României*, vol. XI, București, 1900, p. 830; Augustin Bunea, *Vechile Episcopii românești ale Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bălgradului*, Blaj, 1902, p. 60-61, n. 1.

⁹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, p. 437.

¹⁰ *Ibidem*, p. 445-446.

¹¹ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, XI, p. 830; A. Bunea, *op. cit.*, p. 61; Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 36; Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1918, p. 89.

¹² Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, Cluj-Napoca, 1995, p. 47, n. 18; Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba-Iulia, 2000, p. 95, n. 349.

¹³ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, XI, p. 832; N. Iorga, *op. cit.*, p. 36; N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 120.

¹⁴ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, XI, p. 840; N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 143, n. 438.

vizitație canonică, par să se refere tot la acest ierarh (în paralel, de același drept benefica, probabil, și sufragantul său, Spiridon de la Vad)¹⁵.

La prima vedere, climatul confesional al Transilvaniei sfârșitului secolului al XVI-lea părea a fi unul favorabil Bisericii românești, la cârma principatului aflându-se un adept al restaurației Catolicismului, context în care Ortodoxia ardeleană spera la o reconsolidare a pozițiilor ei știrbite de asaltul prozelitist calvin al ultimelor trei decenii¹⁶. Totuși, primii ani ai păstoririi mitropolitului Ioan s-au desfășurat în condiții destul de vitrege. Membrii Dietei Transilvaniei, în marea lor majoritate nobili maghiari reformați, au încercat prin orice mijloace să zădărnicească o eventuală emancipare a Bisericii românești, îngrădirea autorității întâi-stătătorului ortodox fiind văzută ca mijloc de atingere a acestui țel. Astfel, la 2-23 decembrie 1588, în sesiunea întrunită la Mediaș, s-a luat hotărârea – codificată ulterior și în cunoscutul corpus legislativ *Approbatæ Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae eidem anexarium*¹⁷ (promulgat de principele Gheorghe Rákóczi II, la 15 martie 1653, cuprindea, într-o formulă sistematizată, articolele dietale din perioada anilor 1540-1653)¹⁸ – interzicerii vizitelor canonice ale ierarhilor ortodocși fără aprobarea stăpânilor domeniali ai localităților care urmau a fi străbătute¹⁹. Pe aceeași linie antiortodoxă, în anul 1593, prefecții („föispán”) și sub-prefecții („szalgabiró”) comitatelor transilvănene au primit înputernicirea de a destitui, după bunul plac, pe ocupanții scaunelor protopopiale românești și de a-i judeca pe preoții supuși ai acestora²⁰. Mitropolitul Ioan a trebuit să țină cont de aceste noi dispoziții legislative.

c. Mihai Viteazul și Biserica transilvăneană. Începând cu anul 1595, în contextul apropierei politice dintre principele Sigismund Báthory și domnitorul Mihai Viteazul, în istoria Bisericii transilvănene se inaugura o nouă etapă; destinderea confesională, promovată de Contrareforma catolică în scopul anihilării influențelor negative ale Calvinismului, a dus la consolidarea Ortodoxiei ardelenе, deși, în noua politică bisericească a habsburgilor, sunt deja prezente și indiciile unei ideologii de

¹⁵ Adrian Andrei Rusu, „Raporturi ale Curții principelui Sigismund Báthory cu ierarhia românilor din Transilvania la începutul ultimului deceniu al secolului al XVI-lea”, în rev. *Acta Musei Porolissensis*, Zalău, XII, 1988, p. 312, 314-315.

¹⁶ N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷ *Constituțiile Aprobate...*, p. 58.

¹⁸ Gheorghe Bichicean, „Religia românilor din Transilvania în cuprinsul Constituțiilor Aprobate (Dieta din anul 1653)”, în rev. *Sargetia*, Deva, XXV, 1992-1994, p. 278-281.

¹⁹ *Monumenta Comitalia...*, III, p. 248-257; George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei. Pre două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 133; Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea Mitropoliei, dimpreună cu o colecție de acte*, Sibiu, 1900, p. 12; Alexandru Pop, *Dezbinarea din Biserica românilor din Ardeal și Ungaria (1697-1701)*, București, 1921, p. 10; Petru Filimon, *Protestantismul și românii din Ardeal. Combaterea unei teorii uniate*, Arad, 1938, p. 32.

²⁰ *Monumenta Comitalia...*, III, p. 418; G. Barițiu, *op. cit.*, I, p. 133; Al. Pop, *op. cit.*, p. 10-11; P. Filimon, *op. cit.*, p. 32-33.

tip uniatic²¹. Profitând de această destindere confesională, în anul 1595, delegația munteană prezentă la Alba Iulia – formată din mitropolitul Eftimie II al Ungrovlahiei (1594-1602) și episcopii Teofil I al Râmnicului (1591-1601) și Luca al Buzăului (1583-1602) – a obținut înscirarea unui articol privitor la Biserica transilvăneană în cuprinsul tratatului de alianță politică, din 20 mai. Prin noua prevedere, preoții și monahii erau lăsați „în obiceiul și tradiția din vechime, cu ritul, ceremoniile și libertățile lor”, iar Biserica Ortodoxă urma să se afle „sub jurisdicția sau ascultarea mitropolitului din Târgoviște, după dispozițiunea dreptului bisericesc și a rânduielilor acelei țări”, putându-și strânge „veniturile îndătinat și obișnuite”²². Această „jurisdicție” nu trebuie înțeleasă însă în sensul strict al cuvântului, de subordonare a unui for bisericesc inferior față de un altul superior – adică supunerea „Episcopiei” Transilvaniei față de Mitropolia Ungrovlahiei – , ci în ea trebuie văzute drepturile și datoriile ce decurg din titulatura de „exarhi ai Plaiurilor” purtată de mitropoliții Țării Românești, anume hirotonirea întâi-stătătorilor ortodocși ardeleni, dăruirea Sfântului Mir și vegherea la păstrarea nealterată a învățăturii bisericești răsăritene²³.

În urma aceluiași tratat, la 4 iunie 1595, principele permitea mitropolitului Ioan să viziteze și să încaseze de la preoții făgărășeni – supuși până atunci, formal, superintendenților româno-calvini ai Transilvaniei – câte un florin pe an, după cum se obișnuia din vechime și în celelalte regiuni ale țării: „am îngăduit cinsthitului Ioan din Prislop, vlădicăi săboarălor rumânești în Ardeal, cum și într-alte părți a țării noastre Ardealului, din obiceiul bătrân de la toți popei rumânești sub putearea lui s-au șucuit din anul în anul a lua florintul, așa și de la popii săboarălor rumânești în biruința carea să țâne de cetatea noastră de Făgărașu, puteare întreagă să aibă a țarcăului și florintul din anu în anu totdeauna să poată lua, cum am îngăduit prea putearea acestor de acum”²⁴; aceste prevederi sunt reluate și în cuprinsul diplomelor princiare din 9 aprilie 1938 și 28 ianuarie 1653²⁵.

Deși nemenționată de documentele vremii, la cumpăna anilor 1596-1597 – la 30 decembrie 1596, Mihai Viteazul sosise la Alba Iulia însoțit de o numeroasă suită românească – trebuie să fi avut loc cel puțin o întrevvedere între mitropolitul transil-

²¹ Pompiliu Teodor, „Politica ecleziastică a lui Mihai Viteazul în Transilvania”, în *Revista de Istorie*, t. IV, 1993, nr. 5-6, p. 479.

²² E. Hurmuzaki, *op. cit.*, III/1, p. 212; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 131; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, ed. a II-a, vol. I, București, 1928, p. 221.

²³ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 438.

²⁴ Samuil Micu, *Istoria românilor* (ed. principe după manuscris de Ioan Chindriș), vol. II, București, 1995, p. 213; Gheorghe Șincai, *Hronica românilor* (ed. îngrijită de Florea Fugariu), t. II, București, 1969, p. 348-349; Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesce pentru istoria Bisericii române mai alesu unite*, Blaj, 1855, p. 192; A. Bunea, *op. cit.*, p. 65; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 131-132; Aurel Rădăuțiu, „Actele românești tipărite la Alba-Iulia în 1653”, în *Revista de Istorie*, București, t. XXVIII, 1975, p. 902.

²⁵ Ioan Lupaș, „Un vlădică român năpăstuit la anul 1638. Cine ar putea fi?”, în vol. *Studii, conferințe și comunicări istorice*, t. II, București, 1940, p. 253-256.

vănean și domnitorul Unirii²⁶. Probabil la solicitarea înaltului ierarh, Mihai Viteazul a cerut și a obținut de la principele ardelean aprobarea ridicării unei noi catedrale și a unei reședințe mitropolitane în imediata vecinătate a celor existente anterior²⁷. Astfel, în apropierea zidurilor cetății Bălgrad, domnitorul român a ctitorit – lucrările de construcție au început în prima parte a anului 1597, fiind finalizate, probabil, doi ani mai târziu –, în plan triconc și de dimensiuni reduse, o nouă catedrală mitropolitană, cu hramul „Sf. Treime”²⁸. În această ctitorie, potrivit informațiilor furnizate de cronicarii Gheorghe Brancovici și Wolfgang Bethlen – coroborate cu textul unui poemelnic al bisericii, din secolul al XVII-lea: „Aici sunt binecredincioșii ctitori, Io Mihail Voievod al Țării Ungrovlahiei și a celorlalte [...]” – ar fi fost reînhumat și trupul decapitat al viteazului domn român²⁹; urmele au dispărut însă odată cu dărâmarea sfântului lăcaș de către habsburgi, în jurul anului 1714³⁰. Alte dovezi înclină balanța în favoarea atribuirii bisericii tip „sală” – mult mai amplă, formând o unitate cu clădirile adiacente – lui Mihai, caz în care mormintele vornicului Danciu din Brâncoveni, tatăl viitorului domn Matei Basarab (1632-1654), și al domnitorului Aron Tiranul al Moldovei (1591-1595) s-ar fi aflat în celălalt lăcaș de cult, în vechea catedrală a mitropoliților anteriori³¹. Cu prilejul aceleiași vizite, Mihai Viteazul a obținut consimțământul autorităților politice transilvănene de a mai ridica și alte biserici: Lujerdiu, Făgăraș, Ocna Sibiului (de către vistiernicul său Vasile)³².

Ctitoriei sale mitropolitane i-a dăruit domeniul Buia, primit în anul 1597 de la principele transilvănean³³, și, probabil, o danie anuală de 6.000 de aspri³⁴ – reînnoită lui Sava Brancovici (1656-1680), de către Antonie Vodă din Popești (1669-1672), la 25 aprilie 1670³⁵ –, iar titularului scaunului vlădesc al Ardealului numeroase odoare și odăjdii bisericești, din care s-a păstrat doar o cârjă argintată, cu numele acestuia inscripționat pe ea (s-a pierdut în împrejurările istorice tulburi ale Revoluției de la 1848-1849)³⁶. Chiar Sigismund Báthory, printr-un gest de totală deschidere

²⁶ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 132; N. Iorga, *op. cit.*, I, p. 222-223; N.I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 113-114.

²⁷ N.I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 114.

²⁸ Gheorghe Petrov, *Vechea Mitropolie a Bălgradului*, Cluj-Napoca, 2002, p. 34-45.

²⁹ Gheorghe Anghel, „A fost reînhumat corpul marelui voievod Mihai Viteazul în catedrala sa din Alba?”, în rev. *Apulum*, Alba Iulia, XXVII-XXX, 1990-1993, p. 311-323.

³⁰ M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 274.

³¹ Silviu Dragomir, „Mormântul lui Mihai Viteazul și vechea catedrală de la Alba”, în *Anuarul Academiei Române. Memoriile Secției Istorice*, s. III, t. XXI, 1939, p. 483-498.

³² Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 134-135; N. Iorga, *op. cit.*, I, p. 223; N.I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 161-164; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 438.

³³ Ștefan Meteș, *Moșiile domnilor și boierilor din țările române în Ardeal și Ungaria*, Arad, 1925, p. 62-63; Nicolae Edroiu, „Posesiunile domnilor Țării Românești și Moldovei în Transilvania (secolele XIV-XVI). Semnificații politico-sociale și cultural-istorice”, în vol. *Istoria României. Pagini transilvane* (coord. Dan Berindei), Cluj-Napoca, 1994, p. 62.

³⁴ Șt. Meteș, *Istoria Bisericii...*, p. 133.

³⁵ Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane (1599-1699)*, vol. I, Cluj, 1940, nr. 142, p. 322-327.

³⁶ S. Micu, *op. cit.*, p. 213; T. Cipariu, *op. cit.*, p. XIV; A. Bunea, *op. cit.*, p. 66; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 134; N. Iorga, *op. cit.*, I, p. 224.

față de Biserica Ortodoxă transilvăneană, i-ar fi dăruit – se pare – moșia Oarda (jud. Alba)³⁷. Noua reședință chiriarhală, dimpreună cu catedrala mitropolitană, au fost inaugurate în primăvara anului 1600, așa cum sugerează atestarea prezenței la Alba Iulia a mitropolitului Eftimie al Ungrovlahiei, precum și o mențiune lacunară a *So-cotelilor Clujului*, din 26 aprilie: „Consiliul orașului a trimis vlădicei, la dorința episcopului Dionisie (Rally n.n.), o cupă aurită (...) cumpărată de la Andrei Otwes (...) cu fl. 90”³⁸.

Începând cu anul 1599, pentru Biserica Ortodoxă se întrezăreau noi oportunități. Poate și ca urmare a informațiilor furnizate de enturajul mitropolitului Ioan, Mihai Viteazul a obținut o strălucită victorie împotriva oștirii maghiare a cardinalului Andrei Báthory – principele provizoriu al Transilvaniei (martie-octombrie 1599) – la Șelimbăr, în 28 octombrie³⁹. La intrarea sa triumfală în Alba Iulia (1 noiembrie 1599), între cei care l-au întâmpinat s-a aflat, cu siguranță, și ierarhul hunedorean. Nu este exclusă nici varianta ca între sfătuitorii de taină ai viteazului voievod român să se fi aflat, la loc de cinste, și mitropolitul Ioan⁴⁰. Oricum, participarea domnului muntean la slujbele ortodoxe oficiate în ctitoria sa este o certitudine, izvoarele contemporane precizând că, în fiecare lună, spre a împăciui conștiința religioasă a noilor săi supuși, Mihai Viteazul mergea 15 zile la biserica românească și alte 15 la cea catolică⁴¹.

Din corespondența purtată cu Rudolf II (1576-1612), reiese că unul dintre scopurile politicii sale ardelenne a fost acela de a include Ortodoxia românească între confesiunile privilegiate ale Transilvaniei, Calvinismul și Unitarianismul urmând a fi scoase din rândul religiilor „recepte”⁴². În 1599, împăratul german îi scria: „Eu, împăratul, rog pre Domne-Ta, să nu lași într-acel loc mulți credincioși, numai să lași 3: Greci și Frânci și Lotreni (ortodocși, catolici și luterani n.n.); numai să gonești Calvinii și Areiani și să le ei beseareca, să o dai unde veri vrea Domne-Ta”⁴³.

Măsura nu a putut fi dusă la bun sfârșit, dar prin hotărârile Dietei de la Alba Iulia, din 20-27 iulie 1600, Mihai Viteazul a reușit să amelioreze situația materială a preoțimii românești, luând totodată atitudine și față de scăderea moralității clerului ortodox sub presiunea calvină a ultimelor decenii⁴⁴. Cu alte cuvinte, la cererea domnitorului român, prin art. 24 și 31, preoții ortodocși au fost scutiți de umiltoarele robote iobăgești, iar celor recăsătoriți, dată fiind încălcarea prevederilor canonice

³⁷ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, IV/1, p. 287; A. Bunea, *op. cit.*, p. 66; N. Iorga, *op. cit.*, I, p. 223-224; N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 114.

³⁸ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, XII, p. 826; N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 115, 137 (n. 338).

³⁹ A. Bunea, *op. cit.*, p. 66; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁰ N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 121-122.

⁴¹ M. Păcurariu, „Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII”, în *MA*, Sibiu, an XIII, 1968, nr. 1-3, p. 13.

⁴² P. Teodor, *op. cit.*, p. 485; N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 141-115.

⁴³ Nicolae Iorga, „Documente noue, în mare parte românești relative la Petru Șchiopul și Michaiū Vitézul”, în *Anuarul Academiei Române*, Memoriile Secției Istorice, s. II, t. XX, 1899, p. 458.

⁴⁴ G. Barițiu, *op. cit.*, I, p. 134; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 136; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, p. 438.

răsăritene, li s-au aplicat drastice pedepse pecuniare: „În ceea ce privește a doua dorință a Măriei Tale, ca persoanele preoților români să nu poată fi silite de nimeni la robotă, am respectat și în această privință dorința Măriei Tale și am hotărât ca preoții români să fie scutiți pretutindeni, în persoana lor, de astfel de slujbe” și „dacă vreun preot român s-ar recăsători și satul nu ar vesti pe vlădica cu prilejul vizitației canonice, spanii să poată lua de la astfel de sat două sute de florini pe seama Măriei Tale”⁴⁵.

d. Ioan – primul mitropolit al Transilvaniei? Din nefericire, actul edilitar al domnului român a dat naștere, în ultimul secol, la o aprigă controversă, axată în jurul răspunsului diferit pe care istoricii laici și bisericești l-au dat întrebării: A fondat Mihai Viteazul o nouă instituție bisericească, anume Mitropolia românilor ardeleni⁴⁶, sau doar un nou complex rezidențial mitropolitan?⁴⁷ Prin extensie: a fost Ioan de la Prislop cel dintâi mitropolit al Transilvaniei sau doar unul dintre întâi-stătătorii Bisericii Ortodoxe ardeleni care au purtat această titulatură?

Cei dintâi opozanți ai liniei istoriografice tradiționale, aceea a susținerii existenței unei Mitropolii a românilor ortodocși anterior anului 1599, au fost marele istoric Nicolae Iorga⁴⁸ și canonicul blăjean Augustin Bunea⁴⁹. Care sunt argumentele acestora? Până la 1579 – susțin cei doi –, din diplomatica vremii lipsește titulatura de „mitropolit” al Transilvaniei, înalții-păstori ai Bisericii Ortodoxe fiind cunoscuți ca „episcopi” sau „vlădici” ai românilor. Nici reședința acestora nu se afla la Alba Iulia, ci, în diferite epoci istorice, la Feleac, Silvaș (mănăstirea Prislop) sau Geoagiu de Sus. Mai mult, în anul 1602, episcopul catolic Dimitrie III Napragy al Transilvaniei (1597-1605) ar fi făcut referire, într-o scrisoare adresată împăratului Rudolf II al Germaniei, la mănăstirea ortodoxă din Alba Iulia, transformată de Mihai Viteazul în reședința mitropoliților ardeleni⁵⁰. Apoi, în anii 1698⁵¹ și 1700⁵², potrivit conținutului a două hrisoave domnești, Constantin Brâncoveanu (1688-1714) făcea mai multe danii Mitropoliei transilvănene, afirmând că „scaunu aceștii mitropolii dintru a sa

⁴⁵ Timotei Cipariu, *Archivu pentru filologia și istoria*, Blaj, 1867, p. 319; *Monumenta Comititalia...*, IV, 1878, p. 527-528; Ioachim Crăciun, *Dietele Transilvaniei ținute sub domnia lui Mihaiu Viteazul (1599-1600)*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, VII (1936-1938), 1939, p. 638-639; I. Lupaș, *op. cit.*, I, nr. 24, p. 59-60.

⁴⁶ A. Bunea, *op. cit.*, p. 66-67; N. Iorga, *op. cit.*, I, p. 224-225; *Istoria românilor IV. De la universalitatea creștină către Europa „patriilor”* (coord. Ștefan Ștefănescu, Camil Mureșanu), București, 2001, p. 626.

⁴⁷ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 438.

⁴⁸ N. Iorga, *Sate și preoți...*, p. 35, 37; Idem, „Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului”, în vol. *Studii asupra Evului Mediu românesc*, (ed. îngrijită de Șerban Papacostea), București, 1984, p. 575-580; Idem, *Istoria Bisericii...*, I, p. 224-225 etc.

⁴⁹ A. Bunea, *op. cit.*, p. 66-67; Idem, *Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria*, Blaj, 1904, p. 10; Idem, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Blaj, 1906, p. 20 etc..

⁵⁰ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, IV/1, p. 287.

⁵¹ T. Cipariu, *op. cit.*, p. 453-454; I. Lupaș, *op. cit.*, I, nr. 197, p. 461-464.

⁵² T. Cipariu, *op. cit.*, p. 455-456; Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 26-27.

temelie iaste făcută și înălțată de raposatul Mihai Voievod”. La fel, într-un pomelnic al fostei catedrale chiriarhale din Alba Iulia, care se deschidea cu mențiunea mitropolitului Ioan, se afla însemnat numele voievodului muntean, precum și cuvintele: „Acesta au făcut și sfânta mitropolia Bălgr[a]dului”⁵³.

În sprijinul aceleiași ipoteze este adusă și istorisirea ridicării catedralei bălgrădene în urma unei întâmplări miraculoase – fragmente ale originalului pierdut al *Letopisețului* logofătului Teodosie, cronicarul lui Mihai Viteazul, păstrate la Lavra Pecerska, s-au transmis posterității grație însemnărilor mitropolitului Petru Movilă al Kievului (1633-1646) – , relatare în care s-ar face din nou referire la actul fundării instituției mitropolitane de către domnitorul Mihai Viteazul: „Când Mihail Voievod, domnul Țării Românești, izgonind pe Batăr Andreiaș, a luat schiptrul voievodatului ardelean, a venit în cetatea de scaun, anume Bălgradul, și a voit să zidească o biserică pravoslavnică acolo în cetate. Dar preoții și orășenii și toți boierii, fiind de lege latină, nu-i învoiau să zidească, spund că ei sunt de lege pravoslavnică și drept aceea nu vreau să aibă în cetatea lor biserică de altă lege. Domnul le-a zis: «Voi nu sunteți mărturisitori ai credinței celei drepte, căci n-aveți darul Sfântului Duh în Biserica voastră, noi însă fiind pravoslavnici avem și puterea adevărată a darului Duhului Sfânt, pe care suntem gata cu ajutorul lui Dumnezeu a o dovedi oricând, prin faptă». Ei voiau să arăte aceasta cu ceartă de cuvinte și cu vorbe. Iar el a zis: «Nu, nu cu ceartă, ci cu fapte vreau să dovedim, sau voi dovedi eu spre încredințarea tuturor». Atunci ei au zis: «Cum avem să dovedim astfel, căci nu se poate în alt chip, decât să arătăm cu cuvântul Sfintei Scripturi». Atunci el a zis: «Cearta de cuvinte e o osteneală fără capăt; dar noi fără ceartă vom putea dovedi iute aceasta, cu ajutorul lui Dumnezeu. Să mergem în mijlocul cetății, și acolo să aducă apă curată, și arhiereul meu cu preoții lui să o sfințească de față cu toți; tot astfel să facă și ai voștri acolo, din partea lor, și, după ce o vom sfinți astfel, să o punem și să o închidem 40 de zile, în vase deosebite, pecetluind-o și eu și voi cu pecetile noastre, și apa și ușile bisericii. Și a cui apă va rămânea nestrictă, ca și când atunci ar fi luată din izvor, legea aceluia e dreaptă, iar a cui se va strica, și legea îi este rea. Căci, dacă apa mea va rămânea nestrictă, cum nădăjduiesc în Dumnezeu, să-mi îngăduiți fără vorbă să zidesc biserică, iar de nu, nu voi zidi, așa cum voiți voi». Atunci ei toți cu un glas au strigat: «Bine, bine, așa să fie». Dimineața ieși domnul cu toți boierii și cu curtea sa în piață, după obicei, cu litanie, și împreună cu el episcopul și preoții cu crucea, cu făclii și cu cădelnițe, și, oprindu-se la locul pregătit, au făcut sfințirea cea mare a apei, rugându-se toți cu lacrimi și suspine, ca să proslăvească Dumnezeu credința pravoslavnică, și pe cei de lege rea să-i acopere de rușine. Latinii, tot așa, înaintea tuturor osebit au sfințit, după obiceiul lor, apa, și au sărat-o cu sare, și astfel sfințind, fiecare și-a turnat apa sa sfințită în câte un vas, și au pecetluit amândouă vasele de amândouă părțile. Și, ducându-le, le-au așezat în biserica cea mare a latinilor și, închizând ușile, le-au pecetluit și au plecat. În fiecare zi se ruga domnul cu episcopul și preoții și cu toți

⁵³ T. Cipariu, *Acte și fragmente...*, p. 13.

pravoslavniciei, postind. Tot așa au făcut și latinii. După douăzeci și cinci de zile, din îndemnul dumnezeiesc, a venit la el episcopul și a zis: «Doamne, cheamă pe latini și pe preoții lor, și nu aștepta ziua statornicită a patruzecea; să mergem la biserică și despecetluind să deschidem ușile și vei vedea darul lui Dumnezeu, cum adevărații robi ai Lui, cei ce se încred cu adevărat în El, nu se vor rușina». Iar domnul, chemându-i pe toți, după sfatul episcopului, merse la biserică și, deschizând ușile, au intrat toți, și întâiu episcopul pravoslavnic plecând genunchii și cu lacrimi s-a rugat lui Dumnezeu, zicând: «Doamne, Tu Care ești Unul în Treimea cea sfântă, slăvită și închinată, precum de demult ai ascultat pe credinciosul Tău Ilie cu foc întru arătarea adevărului Tău și ai rușinat pe cei de lege rea, auzi-mă și acum pe mine nevrenicul robul Tău și pe toți robii Tăi credincioși ce se află aici, nu pentru vrednicia noastră, pe care n-o avem, dar pentru slava numelui Tău cel sfânt și pentru întărirea adevăratei credințe în Tine, arată darul neînstrăinat al Sfântului Duh în apa aceasta, prin nestricăciunea ei, ca să vadă toți cei de față că numai în singură biserica Ta a Răsăritului este credința cea adevărată și darul cel adevărat al Sfântului Duh; căci Tu singur ești Acela Ce blagoslovești și sfințești toate, Dumnezeul nostru, și Ție mărire înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, amin». Serbându-se și cântând: «Domnul este luminarea mea și Mântuitorul meu: de cine mă voiu teme?» despecetlui vasul, în care era apa sfințită, și, uitându-se la apă, a găsit-o mai curată și mai luminoasă decât mai înainte și având mirosul ei bun de la început, ca și cum ar fi luată dintr-un izvor ce curge, a strigat zicând: «Mărire Ție, Dumnezeul nostru, mărire Ție, Cel Ce preamărești Biserica Ta; mărire Ție Celui Ce în chip minunat întărești legea pravoslavnică și nu ne-ai rușinat pe noi în nădejdea noastră». Și către toți a zis: «Veniți și vedeți cum atâtea zile a statut apa aceasta și prin darul Sfântului Duh a rămas nestrăcată și încredințați-vă că adevărată este credința noastră pravoslavnică». Latinii de asemenea, rugându-se și făcând slujba după obiceiul lor, au despecetluit vasul, în care se afla apa lor, și, îndată ce au deschis, toată biserica s-a umplut de miros rău, încât s-au speriat toți latinii și cu mirare au strigat: «Adevărată este legea grecească pe care o ține domnul: să-și zidească biserica de legea lui în cetatea noastră, căci s-a mâniat Dumnezeu asupra noastră, fiindcă l-au oprit la aceasta, și s-a stricat apa noastră». Și astfel, rușinându-se latinii cu preoții lor, s-au împrăștiat cu mare rușine, iar unii dintre dânsii s-au întors la credința pravoslavnică. Iar domnul cu episcopul său și cu preoții și cu toți boierii și oștenii lui, plini de bucurie și veselie, s-a întors la curtea sa, slăvind și mulțumind la Dumnezeu pentru marea minune întâmplată, spre întărirea credinței pravoslavnice celei adevărate. Și a făcut în acea zi un mare ospăț orașului întreg și tuturor oștenilor săi. Și cu jurământ s-au învoit toți locuitorii țării Ardealului să se zidească biserica, care niciodată să nu se risipească. Și îndată a început domnul a zidi (dar nu în cetate, ca nu cumva cu schimbarea vremurilor să o risipească, ci la marginea orașului, lângă zidul cetății, într-un loc frumos) și zidind-o au sfințit-o. *Și Episcopia a mutat-o acolo (căci mai înainte trăiau în alt loc episcopii) unde până astăzi este cu ajutorul lui Dumnezeu, și a așezat acolo pe cel dintâi episcop de Bălgrad, Ioan [...].* Acestea s-

au scris, cetind în Letopisețul muntenesc și auzind-o de la mulți marturi, vrednici de credință și mai ales de la dumnealui vistierul ce era atunci, iar acum logofăt mare al Țării Românești, și de la Dragomir, marele pitar al acelei țări”⁵⁴.

Concluzionând, Nicolae Iorga scria: „Când Mihai luă, în toamna anului 1599, Ardealul [...], făcu din casa superintendenților calvini o reședință de mitropolit ardelean al românilor, din biserica sa o catedrală arhiepiscopală și-i dădu danii întinse[...]. Bălgradul e noua mitropolie. Până atunci nu stătuseră măcar episcopi români în Bălgrad [...]. În Silvaș nu mai era alt episcop. El, Ioan, era vlădica de Silvaș, ajuns mitropolit”⁵⁵. Într-un mod asemănător se exprima și canonicele unit Augustin Bunea: „În locul episcopiei Silvașului său a țerei Ardealului și a părților ungurești se ridică deci o nouă episcopie, așa numita mitropolie a Bălgradului, care este înființată érași de un domn român, de Mihai”⁵⁶.

Argumentele celor doi sunt însă neconcludente pentru a demonstra o teză de o asemenea importanță pentru istoria Bisericii Ortodoxe transilvănene. La o analiză atentă acestea pot fi ușor demontate. Astfel, în ceea ce privește absența titulaturii mitropolitane din documentele vremii – cel dintâi ierarh ardelean care apare oficial cu acest titlu este Ghenadie I (1579-1585), predecesorul lui Ioan de la Prislop – și înlocuirea ei cu o alta improprie, acest aspect s-ar explica prin folosirea aleatorie de către cancelaria maghiară a unor termeni eclesiastici considerați sinonimi (mitropolit, arhiepiscop, episcop, vlădică). Doar în acest fel s-ar putea explica perpetuarea acestei confuzii terminologice și în veacul următor, ocupanții scaunului vlădicesc al Bălgradului continuând să fie numiți episcopi și după această dată; însuși mitropolitul Ioan, la doar șase ani de la atestarea acestei titulaturi, era numit, în actul de confirmare în funcție, tot „episcop”⁵⁷. Cât privește reședința mitropolilor ardeleni, cu toate că epigrafia și documentele secolelor XIV-XVI menționează mai multe locații (Râmpeț, Hunedoara, Nandru, Feleac, Prislop, Geoagiu de Sus și Lancrăm), începând cu arhipăstoria vlădicăi Eftimie I (1571-1574), aceasta nu a putut fi decât Bălgradul⁵⁸.

Apoi, conținutul scrisorii episcopului Dimitrie Napragy se referă la ridicarea mănăstirii „Sf. Treime” din Alba Iulia, iar nu la întemeierea Mitropoliei Transilvaniei; la fel, hrisoavele domnitorului martir Constantin Brâncoveanu și însemnarea mitropolitului Petru Movilă. Nici chiar pomelnicul vechii catedrale bălgrădene nu poate fi adus ca argument, alcătuitorul aceluia diptic nefăcând altceva decât să fixeze scriptic ridicarea complexului mitropolitan în zilele de glorie ale viteazului voievod român sud-carpatic, atunci când pe scaunul vlădicesc al Alba Iuliei se afla mitropoli-

⁵⁴ N. Iorga, *Ștefan cel Mare...*, p. 376-380.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 375.

⁵⁶ A. Bunea, *Vechile Episcopii...*, p. 66-67.

⁵⁷ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 439.

⁵⁸ *Ibidem*, I, p. 260, 262-266, 434-437.

tul hunedorean Ioan de la Prislop⁵⁹. Mai mult, chiar logica istorică demonstrează netemeinicia acestei supoziții. Dacă Mitropolia Transilvaniei era creația domnitorului Mihai Viteazul, în împrejurările politice tulburi de după uciderea sa, și aceasta, cu siguranță, ar fi fost suprimată, iar mitropolitul Ioan alungat. Dar acest lucru nu s-a întâmplat, dovadă că instituția mitropolitană a românilor ardeleni avea o istorie mult mai îndelungată, cunoscută și de către contemporanii prigonitori⁶⁰.

Așadar, Nicolae Iorga și Augustin Bunea au confundat instituția mitropolitană cu reședința acesteia; deși combătut la acea vreme, punctul lor de vedere a făcut „carieră”, fiind întâlnit chiar și în istoriografia recentă⁶¹. Prin urmare, Ioan nu a fost primul mitropolit al Ardealului, ci doar unul dintre ocupanții acestui scaun vlădicesc, păstoria sa încadrându-se în neîntreruptul șir al arhipăstorilor ortodocși români ai Evului Mediu transilvănean.

e. Final de arhipăstorie. Înfrângerea oștirii muntene la Mirăslău (18 septembrie 1600), pierderea Transilvaniei și uciderea mișească a marelui voievod român în vara anului următor, au scos încă o dată la lumină adevăratele simțăminte ale națiunilor „privilegiate” față de poporul român și Biserica sa strămoșească. La 20 septembrie 1600, cele două lăcașuri ortodoxe, dimpreună cu reședința mitropolitană, au fost devastate de soldații generalului Basta, iar călugării ortodocși trecuți prin ascuțișul sabiei⁶². O lună mai târziu, Dieta de la Lécfalva, convocată între 25 octombrie și 4 noiembrie 1600, reafirma libertatea deplină a celor patru religii „recepte” și interzicea accesul preoților și a călugărilor ortodocși extracarpatici pe teritoriul Principatului⁶³. Aceeași ostilitate la adresa clerului românesc o arată și Dieta de la Cluj, din ianuarie 1601, în care se hotăra ca acei preoți găsiți vinovați de răzvrătire și de sprijinire a domnului muntean vor fi prinși, judecați după legislația civilă maghiară și pedepsiți ca atare; abuzurile nobililor la adresa preoților și a țăranilor ortodocși români s-au ținut lanț⁶⁴.

În vara anului 1600, mitropolitul Ioan este atestat în scaunul vlădicesc al Ardealului pentru ultima oară⁶⁵. Atunci, el trimitea o scrisoare magistratului Lucas Engeter (1594-1597; 1599-1603) al Sibiului – în original, „Lucaș pulgăr meșter” (Bürgermeister) –, întărită cu o pecete mică de ceară de un verde întunecat; aceasta este cea mai veche epistolă românească păstrată, provenită din pana unui ierarh al

⁵⁹ Zenovie Pâclișanu, „Rezidat-au vlădici români în Alba Iulia înainte de Mihai Viteazul?”, în rev. *Cultura Creștină*, Blaj, an IV, 1914, nr. 3, p. 65-70; N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 116-117.

⁶⁰ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 439.

⁶¹ „[Mihai Viteazul] a înființat la Alba Iulia, devenită centrul vieții politice românești, o Mitropolie ortodoxă” (cf. *Istoria românilor...*, IV, p. 626).

⁶² Gh. Petrov, *op. cit.*, p. 58-59.

⁶³ T. Cipariu, *op. cit.*, p. 319; A. Bunea, *op. cit.*, p. 68; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 133; *Constituțiile Aprobate...*, p. 250, n. 21.

⁶⁴ *Istoria românilor V. O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)* (coord. Virgil Cândea), București, 2003, p. 790.

⁶⁵ N.I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 122.

nostru⁶⁶. Din textul scrisorii se desprinde grija neîmămurită a mitropolitului față de turma sa, căreia căuta să-i apere „sănătatea morală și fizică”⁶⁷: „† Milostiu Bojiu Ioan Vlădica ot Belgrad scriu închinăciune și multă sănătate la dumneata bulgăr Lucaș și aduc știre dumitale de rândul unui mișel din Rășinariu, ce au venit de s-au jeluit de un feșur al lui și au zis că să leagă o fată de insul; nu știm avut-au vină au n-au avut că el să gioară că n-au avut și după aceea, el gice că-și sânt sânge amestecat și de altă parte ei sânt cumătri, de nu li cade să lăcuiască, deci să cauți dumneata că de-și vor fi sânge, eu nu-i voi lăsa împreună să fie, eară de ce au greșit, dumneata veri căuta leage cum va hi, să au îngăduiește dumneata că doară voi veni și eu întracolea, deci vei căuta leage cum va hi mai bine, și să hii sănătos dumneata dela Dumnezău adevărat”⁶⁸.

Nu se cunosc niciun fel de știri privitoare la activitatea mitropolitului după această dată. Am fi tentați să credem că în tumultul evenimentelor legate de dispariția protectorului său și în contextul reprimării sălbătice a tuturor susținătorilor viteazului voievod român s-ar fi încheiat și păstoria sa⁶⁹; la fel, retragerea la mănăstirea Prislop, după înlăturarea sa din scaun, este văzută ca o altă posibilă variantă⁷⁰. Mai sigur însă, în pofida presiunilor la care va fi fost supus, Ioan a rămas în fruntea păstoriilor săi până prin anul 1605, căci abia la 13 martie 1606, la cârma Bisericii Ortodoxe din Transilvania este atestat un alt ierarh, în persoana mitropolitului Teoctist (c.1606-c.1623)⁷¹.

f. Considerații finale. Personalitate importantă din trecutul Bisericii ardelene, mitropolitul Ioan a fost mereu în atenția istoriografiei ecleziastice și chiar laice, dată fiind contemporaneitatea sa cu domnitorul Mihai Viteazul. În contextul cercetărilor privitoare la viața și activitatea sa s-au strecurat însă și unele informații eronate. Astfel, Nicolae Iorga îl socotește ca fiind titularul Episcopiei Silvașului, treaptă din care a fost ridicat, o dată cu înființarea „noii instituții ecleziastice mitropolitane, pe scaunul vlădicesc al Bălgradului”⁷². Și Ștefan Lupșa lega prima parte a arhipăstoriei sale – anii 1585-1597 – de mănăstirea Prislop, dar în calitate de mitropolit, aceasta întruind, prin restaurarea întreprinsă de domnița Zamfira, condițiile proprii unei reședințe mitropolitane⁷³. Total greșit, Spiridon Căndea îl confunda cu un antecesor al său,

⁶⁶ I. Lupșa, *op. cit.*, I, p. 20.

⁶⁷ N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁸ I. Lupșa, *op. cit.*, I, nr. 8, p. 19-20.

⁶⁹ Zenovie Păclișanu, *Teritoriul Episcopiei Bălgradului de la început până la Unirea cu Roma*, în rev. „Cultura Creștină”, Blaj, an I, 1913, nr. 13, 423; Spiridon Căndea, „Ioan, mitropolitul Ardealului din timpul domniei lui Mihai Vodă Viteazul”, în *MA*, Sibiu, an X, 1965, nr. 11-12, p. 947.

⁷⁰ N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 123.

⁷¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 437 și II, p. 53.

⁷² N. Iorga, *op. cit.*, p. 375.

⁷³ Ștefan Lupșa, „Mitropolia Ardealului în veacul XVI”, în *MA*, Sibiu, an V, 1960, nr. 7-8, p. 589.

cu mitropolitul Ioan din Peșteana (1553-1557)⁷⁴, iar Augustin Bunea cu episcopul contemporan al Vadului, Ioan de la Cerna (1599-c.1605)⁷⁵.

Greșit a fost identificat și cu Sf. Ioan de la Prislop, un călugăr sihăstru, retras într-o peșteră din apropierea mănăstirii la cumpăna secolelor XV-XVI⁷⁶. Într-adevăr, fragmentele din *Letopisețul* logofătului Teodosie fac referire la unele fapte minunate săvârșite de mitropolitul hunedorean atât în timpul vieții (episodul sfințirii apei în catedrala catolică din Alba Iulia), cât și după mutarea sa la sălașurile cele cerești, caracterizându-l în următorii termeni: „bărbat smerit, binefăcător și sfânt, care trăind acolo, cu sfințenie, trupul lui neputrezit și cu bun miros este până astăzi, făcând multe minuni celor ce cu credință se apropie de sicriul lui”⁷⁷.

Prin viața curată și prin destoinicia sa, mitropolitul Ioan de la Prislop, cel care s-a învrednicit a fi contemporanul și colaboratorul marelui Mihai Viteazul, domnul celei dintâi Uniri, a înscris o pagină de aur în cartea nemuritoare a istoriei Bisericii Ortodoxe transilvănene.

Ioan of Prislop – A Hierarch from Hunedoara on the Metropolitan See of Bălgrad. Metropolitan Ioan, a significant figure of the Transylvanian Church, was always at the center of the ecclesiastical and lay historiography, as he was contemporaneous to Michael the Brave. The literature contains erroneous information on his life and work, for example in the works of scholars such as Nicolae Iorga, Ștefan Lupșa, Spiridon Căndea and Augustin Bunea. This scientific paper aims at clarifying these ambiguities about the life and work of Ioan of Prislop, one of the great figures in the history of the Transylvanian Orthodox Church.

⁷⁴ Sp. Căndea, *op. cit.*, p. 945-946.

⁷⁵ A. Bunea, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁶ N. I. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 119.

⁷⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 380.

Cuceririle arabe în Spania

Pr. Drd. Răzvan TIMOFTE

Arabia se află situată în Golful Persic, Oceanul Indian și Marea Roșie, care prelungește la nord-est valea Iordanului. Peninsula Arabiei, traversată prin mijloc de Tropicul Cancerului, este un imens deșert, de aproape de 2. 500 000 metri pătrați, atașat din punct de vedere geologic Africii. Platforma Arabică, accidentale la est, de-a lungul Golfului Oman, printr-un lanț muntos are în partea de sud-est, deasupra Mării Roșii, un masiv de granit și lavă, care ajunge la circa 3000 de metri în extremitatea sudică. Prin altitudinea ei această regiune purta în antichitate numele de „Arabia binecuvântată”. Restul peninsulei este deșert plin de nisip și roci. Această regiune, oarecum inospitalieră, a fost locuită din secolul al XI î. d. Hr. de o populație de limbă arabă, în marea ei majoritate nomadă, organizată în triburi adesea ostile, dar care au ajuns să se organizeze. Religia islamică, născută în secolul al VI-lea d. Hr. în mijlocul Arabiei, a constituit un ferment important în determinarea destinului popoarelor arabe. În ceea ce privește apariția etniei arabe, adică a populației care vorbea limba arabă, este greu de precizat când a apărut¹.

Începând cu secolul al IX-lea î.Hr., textele acadiene și ebraice, plasează în regiunea deșertului siro-mesopotamian și în nord-vestul Arabiei o populație ce purta numele în acadiană de aribi, araba, arubu, iar în ebraică de arab². Mențiunile indiscutabile despre arabi, provin din jurul anului 853 î.Hr. La această dată, în Siria, regele Salmanasar al III-lea învinsese, după spusele sale, trupele coalizate ale regilor Damascului, Israelului, Amonului și Ciliciei. La rândul lor, analele asiriene amintesc de luptele monarhilor asirieni cu arabii, iar textele ebraice îi descriu pe arabii din nord ca fiind cei ce se ocupau cu creșterea animalelor. Supremației culturale și hegemoniei parțiale exercitate de statele asiobabiloniene asupra arabilor i-a succedat Imperiul Persan. Pe la 481 î.Hr. armata lui Xerxes avea în componența ei arabi³.

¹ *The Cambridge History of Islam. Islamic Society and Civilization: The central Islamic Lands. II The further islamic lands. Islamic society and civilization*, Edited P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, Editura Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 170.

² *Ibidem*, p. 171.

³ *Ibidem*.

Zona sud-arabică, fertilă și cultivabilă, a fost populată la o dată necunoscută de o populație care vorbea dialecte semitice din grupă numit sud-arabic. Ei i-au asimilat pe indigeni și au întreprins lucrări ample de irigații pentru dezvoltarea agriculturii. Un text ebraic din secolul al IX-lea î.Hr. ne vorbește de regina din Saba care i-a făcut o vizită lui Solomon. Populația Sabei ca și populația din nordul Arabiei au trimis la un moment dat regilor Asiriei cămile și tot felul de plante aromate (715-685). Cartea profetului Iezechiel ne amintește de negustorii din Saba, care vindeau la Tyr aromate, pietre prețioase și aur. Exista deci un stat la Saba încă din secolul al VIII-lea î.Hr., iar în secolul al V-lea î.Hr. colonii Sabei s-au stabilit în Etiopia.

Colonii sud-arabice ai Etiopiei au format state, care începând cu secolul al III-lea d. Hr. au creat un fel de cap de pod de pe coasta arabă a Mării Roșii, intervenind chiar uneori în luptele dinastiilor sud-arabe⁴.

Sabia Islamului. Moartea lui Mahomed⁵ în 632 d. Hr. a privat tânăra comunitate musulmană nu numai de șeful ei religios, dar și de un conducător politic ale căruia prestigiu și autoritate dăduseră posibilitate consolidării unei unități ce risca acum să dispară. În realitate profetul nu prevăzuse nimic pentru succesiunea sa, iar în fiecare clan încerca să-și impună un candidat. Dualitatea rolului lui Mahomed, profet și șef politic făcea deosebit de delicată succesiunea sa.

Asistăm la opoziția dintre locuitorii Medinei, care revendicau onoarea de a aparține orașului ales drept reședință de profet, și cei a Meccăi, concetățenii lui Mahomed. În sfârșit unii beduini (arab nomad), care se aliaseră cu Mahomed, pentru că acesta reprezenta forța și autoritatea, dar care suportau cu greu unele restricții, abandonau Islamul, pentru a-i urma falșii profeți. Până la urmă un acord a fost încheiat între primii săi adepți, iar Abu Bakr a devenit primul kalif (succesor al trimisului lui Allah)⁶.

Anii care au urmat morții lui Mahomed au reprezentat și perioada expansiunii arabe în Orientul Apropiat, fără a considera acest fenomen drept un plan al profetului. *În teritoriile cucerite arabii au organizat hegemonia lor politică, iar prin intermediul credinței primii califi au reușit să mențină unitatea unor provincii deosebit de diverse.*

Expansiunea în afara Peninsulei Arabice a fost mai întâi opera a patru califi: Abu Bakr, Omar I, Othman și Ali, considerați de musulmani ca fiind niște „ghizi” (rashidun). Damascul a fost cucerit în 635 d.Hr. iar Ierusalimul a capitulat în 636. El va deveni din acel moment al III-lea oraș sfânt al Islamului. Conform tradiției, Mahomed, în cursul unei călătorii nocturne, ar fi venit la Ierusalim unde i-a întâlnit pe toți profeții biblici, iar apoi s-a urcat la cer în prezența lui Dumnezeu.

⁴ Albert Hourani, *A history of the arab peoples*, Editura The Belknap of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, p.7.

⁵ Michael Cook, *Muhammad*, Editura Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 10.

⁶ M.A. Shaban, *Islamic History: a new interpretation*, t.I, 600-750, Editura Cambridge University Press, 1971, p. 52-84.

După cucerirea Alexandriei în 642, a urmat Maghrebul, în 697 Turkestanul Chinezesc în 712 și Indile în 710-713. Începând cu 711 islamul se răspândește în Iberia și ajunge până în Pirinei, extinzându-și influența de-a lungul văii Rhinului. În ciuda unor succese înregistrate în Sicilia și Italia Meridională, între secolele al VIII-lea și al IX-lea, eșecul de la Poitiers din 732 a marcat sfârșitul expansiunii Islamului în vest⁷.

O greșeală tactică a politicii religioase a Bizanțului a fost față de monofiziți, pe care succesorii lui Iustinian au continuat să-i combată. Tentativele de unire întreprinse de Heraclius (610-641), precum și noua doctrină creată de el și de patriarhul Serghie tocmai pentru a-i apropia pe ortodocși de monofiziți au dus până la urmă la monotelism⁸. Dar nici ortodocșii nici monofizii nu se vor înțelege, iar provinciile monofizite, Egiptul, Siria și Palestina, ajung să-și dorească desprinderea de Bizanț, preferând dominația arabă, cunoscută pentru toleranța ei. Astfel arabii vor prelua în ultimii ani ai domniei lui Heraclius provincii pe care el le cucerise de la perși: 634 Bosra, 635 Damascul, 636 bătălia de la Yarmouk, care echivalează cu pierderea definitivă a Siriei. În 636 au cucerit Ierusalimul, iar în 639 au ajuns în Mesopotamia, în 642, pe lângă Alexandria, au cucerit Ciprul și Rodosul, atacând în cele din urmă Constantinopolul, pe apă și pe uscat, timp de 5 ani, din 673-677. Ceva mai târziu între 693-698 întreaga Africă Bizantină împreună cu Cartagina au trecut în mâinile musulmanilor⁹.

Cauze ale expansiunii arabe. Expansiunea arabă a fost determinată de numeroase cauze. Unele erau de **ordin economic**: declinul puterii în secolul premergător lui Mahomed antrenase deteriorarea sistemului de irigații din Arabia, randamentul scăzut al solului amenința cu foametea o populație care, ea, era în continuă creștere¹⁰. E posibil ca regimurile musulmane să fi fost atrase de pământurile arabile.

Au intervenit și **cauze politice**: Bizanțul și Persia, ambele slăbite de război de pustiiri reciproce se găseau într-o decădere vizibilă, pentru unii ispititoare, în aceste provincii impozitele creșteau în vreme ce administrația era tot mai neputincioasă, iar protecția populației lipsea cu desăvârșire. În Siria și Mesopotamia se aflau triburi arabe cărora nu le-a fost deloc greu să accepte mai întâi legea, apoi credința invadatorilor arabi.

În joc au intrat și **considerații religioase**: oprimarea de către Bizanț a monofizitelor, a nestorienilor și altor secte nemulțumise o minoritate destul de însemnată din

⁷ M. Rekaya, *L'Islam. Religion et civilisation. Son expansion du VII au XV siècle*, Editura Albert Michel, Paris, 1978, p. 50.

⁸ F. Winkelman, *Die Quellen zur Erforschung des monoergetisch – monothelischen Streits* în Revista Klio, 69, Stuttgart, 1987, p. 515-559.

⁹ Pr. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sofia, București, 2003, p.179.

¹⁰ S.M. Zwemer, *L'Islam, Son Passe, Son Present et Son Avenir*, Federation Francaise des Associations chretiennes d'Etudiants, Paris, 1922, p. 83.

populația Siriei și a Egiptului și chiar câteva garnizoane imperiale¹¹. Pe măsură ce cucerirea înainta, rolul religiei a devenit tot mai determinant; conducătorii musulmani erau discipoli împătimiți ai lui Mahomed, se rugau poate mai mult decât se luptau, și le inspirau totodată, adeptilor lor, un fanatism care vede în moartea survenită într-un război sfânt un sesam deschis spre paradis.

Nici **factorii morali** nu au lipsit: morala creștină și monahismul temperaseră în Orientul Apropiat acel spirit războinic ce caracteriza mentalitatea arabă și învățăturile lui Mahomed. Trupele arabe erau mai disciplinate și mai bine conduse, călitate de privațiuni și răsplătite cu plăți de război; puteau lupta cu stomacul gol, iar hrana lor depindea de victoriile obținute. Totuși, nu erau niște războinici barbari: „Fiți drepti, spunea un apel al lui Abu-Bakr, fiți viteji, mai bine muriți decât să cedați, fiți iertători, nu uciideți nici bătrâni, nici femei, nici copii. Respectați-vă cuvântul chiar față de dușmani. Nu-i loviți pe călugării ce trăiesc în sihăstrie, ci obligați restul omenirii să devină musulmană și să ne plătească tribut. Dacă refuză aceste condiții, atunci îi puteți uciide”¹². Alegerea pe care o putea face dușmanul nu consta doar în Islam ori sabie, ci în Islam, tribut sau sabie.

În sfârșit invazia a avut și **cauze militare**: pe măsură ce efectivele armatei arabe se îngroșau cu recruți mânați de foame sau de ambiție, trebuiau cucerite noi și noi pământuri, fie și numai pentru a le putea asigura hrana și plata. Întărirea trupelor crea alte și alte oportunități, fiecare victorie cerea încă una până ce cuceririle arabe – mai rapide decât ale romanilor, și mai durabile decât ale mongolilor – au devenit prin acumulare, una din cele mai uimitoare înfăptuiri din istoria militară¹³.

Dinastia Omayyazilor (661-750)

După conducerea musulmanilor de către Abu-Bakr, Omar, Othman și a lui Ali care va fi omorât în 661, puținii credincioși rămași fideli lui Ali, l-au proclamat calif pe fiul mai mare, Hasan. Ales și el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Muawiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa. Muawiyya era un șef militar capabil și un politician îndrăzneț, dar și un bărbat de lume, care în particular, nu se sinchisea prea mult de revelațiile lui Mahomed. El a organizat imperiul și a întemeiat prima dinastie de califi a omayyazilor. (661-750).

Odată cu Muawiyya avea să se schimbe și caracterul califatului. Dacă cei dintâi califi aleși de popor erau căpetenii de clan, respectați ca șefi spirituali, ceea ce le conferea o mare autoritate, acum califii erau la fel ca ceilalți despoți orientali care stăpâneau cu forța peste oameni siliți să-i asculte în loc să fie respectați în calitate de conducători ai unei colectivități de oameni liberi.

¹¹ Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, Second Edition, Editura Macmillian Publishing Company, New York, 1994, p. 83.

¹² Will Durant, *Era Credinței. Apogeul Bizanțului. Civilizația Islamică*, traducere de Elena Buric, Simona Peța, Clăra-Monica Veress, Editura Prietenii Cărții, București, 2003, p. 282.

¹³ *Ibidem*, p. 282.

Dacă viața primilor califi era simplă, ei locuiau în Medina, scena triumfului profetului, cei de după ei au locuit în Damasc, Bagdad și în orașe cucerite de la „necredincioși” Muawiyya s-a înconjurat de o splendidă curte și un întreg ceremonial urmând exemplul împăratului bizantin și al regilor perși, tradiție respectată și de urmașii săi¹⁴. Preluarea puterii de fostul guvernator al Siriei, Muawiyya, încheia în favoarea vechiului clan conducător de la Mecca, prima serie de lupte tribale arabe, marcate de opțiuni religioase diferite și în urma cărora căpătase formă un stat arab-sirian, capabil să stăpânească totalitatea teritoriilor pe care le cucerise și care avea să dirijeze destinul ummei (comunității religioase islamice) timp de aproape un secol.

După doar 30 de ani de la moartea lui Mahomed umma era divizată – și a rămas așa până în ziua de astăzi – în trei partide:¹⁵

- majoritatea credincioșilor **sunniți**, adică partizanii ai tradiției (sunna), sub conducerea califului aflat la putere¹⁶.
- **șiiții**, fideli califului „adevărat” Ali¹⁷
- **kharidjiții**, (secesioniștii) care considerau că doar comunitatea aveau dreptul de a-și alege șeful, precum și datoria de a-l da jos dacă săvârșea erori grave¹⁸.

Sunniții au fost, sunt și poate vor rămâne majoritari. Șiiismul este caracterizat prin misticism și suferință iar partizanii lui vor avea parte în istoria islamului de un destin tragic, adesea persecutați de sunniți – arabi, kurzi sau turci – care considerau că reprezintă Islamul oficial ortodox. Gruparea kharidjită a fost dintotdeauna orientată împotriva familiei profetului și aristocrației arabe și a avut o influență considerabilă printre musulmanii de origine non-arabă, fiind caracterizată prin puritanism doctrinar și fanatism.

Sub omayyazi, a căror domnie începe cu Muawiyya, noul stat califal capătă un caracter dinastic. Pentru a guverna califul avea nevoie de aprobarea dacă nu chiar de colaborarea șefilor marilor familii, așa-numiții „nobili” (al – ashraf). Pe lângă aceasta statul arab nu sprijinea doar pe nobili ci și pe războinicii arabi, dintre care unii se instalaseră în Siria.

Foarte repede teologii islamului hotărâsc caracterul obligatoriu al califatului (numit și imamat), capitala fiind stabilită la Damasc, provincie ridicată la rangul de „loc ales” pentru „colonizarea” arabă. Omayyazii introduc în administrație forma de guvernământ ținând seama de tradițiile juridice ale țărilor cucerite. Însă forma de guvernământ a fost despotismul militar menținut în interesul arabilor. Noii convertiți la islam nearabi rămân musulmani de rangul al II-lea (mawâlis) și sunt nevoiți să-și caute protectori printre triburile și notabilitățile arabe.

¹⁴ Dominique Sourdel, *Istoria Arabilor*, traducere Liliana Saraiev, Editura Corint, București 2002, p. 61.

¹⁵ Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 53.

¹⁶ Caesar E. Farah, Ph. D., *Islam, beliefs and observance*, Editura Woodbury, New York, 1968, p.184.

¹⁷ *Ibidem*, p. 175.

¹⁸ *Ibidem*.

Istoricii folosesc termenul de „client” (oameni considerați dependenți material și moral de un om bogat și influent). Acești clienți au jucat un rol important în mișcările de revoltă cu care s-au confruntat omayyazii și au culminat cu „*mareea răscoadă persană, maturizată îndelung și cu pricepere, care a purtat în triumf steagurile negre ale abbasizilor de la muntele Marw până în Damasc*”, ce avea să însemne și sfârșitul dinastiei omayyade¹⁹.

Epoca Omayyadă este caracterizată prin convertiri masive și spontane la Islam fapt ce a creat un echilibru între dominanți și dominați. Să specificăm că și arabii creștini prin trecerea lor la Islam puteau consolida identitatea lor arabă, în timp ce non-arabii creștini nu aveau acces la arabită devenind doar musulmani. Politica era îndreptată spre solidaritate etnică, favorizând dezvoltarea limbii și culturii arabe proclamate oficiale în teritoriile cucerite. Încet, dar sigur, plini de ură tribală, omayyazii au intrat în contradicție cu spiritul universal al mesajului islamic. Califatul de la Damasc n-a reușit să mențină flacăra frăției și dreptății care îl ajutasese atât de mult pe Omar să cucerească fără efort teritorii imense și n-a știut cum să abordeze problema asimilării noilor musulmani, care curând vor sprijini cu toate forțele revolta abasidă din 750.

La începutul secolului al VIII-lea un fost sclav de origine iraniană, Abu-Muslim s-a folosit de nemulțumirea manifestată de provinciile orientale, unde mai mult ca oriunde altundeva opoziția locală a populațiilor islamizate se făcea simțită iar politica omayyadă era viu criticată în mediile arabe. În câteva luni Abu-Muslim a reușit să reunească sub stindardul negru - simbolul speranțelor mesianice din Iran - un număr mare de partizani shogdieni, persani, turcmeni dar și arabi. Apelul său a fost lansat în numele reprezentantului desemnat al familiei lui Muhammad, ceea ce i-a permis să fie susținut și de adepții și iți până la victoria finală. Șirul victoriilor lui Abu-Muslim începe în Merw, apoi în întregul Khorasan; în 749 Iranul era cucerit în întregime, după care urmează Irakul unde la Kufa, identitatea imamului (șef suprem religios) Abasid a fost dezvoltată: e vorba de Abu al-Abbas, stră-strănepot al unui unchi a lui Mahomed supranumit și al - Saffah (sângerosul), care și-a instalat noul guvern în Irak în vreme ce armatele sale continuau lupta cu califul omayyad Merwan al II-lea²⁰.

Noul guvernator al Siriei pe nume Abdallah, numit de către Abu-Abbas, a anunțat iertarea omayyazilor și pentru dovedi aceste lucru a invitat 80 din conducătorii lor la un ospăț. Însă nu a fost așa pentru că în timpul mesei, soldații lui Abdallah au ieșit din ascunzători la semnalul său și i-au măcelărit pe toți. Victimele au fost acoperite cu covoare, iar abbasizii și-au reluat petrecerea peste leșurile dușmanilor. Cadavrele mai multor califi omayyazi au fost dezgropate, scheletele

¹⁹ Ibn Khaldun, „Prologomenes”, apud Canon Sell, în *Omayyazii și abbasizii*, traducere Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru. I. Stan, Editura Kriterion, București, 2001, p. 66.

²⁰ Pr. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul Islamic (secolul VII-XV)*, Editura Sofia, București, 2005, p. 68.

lor descărnate, au fost biciuite, spânzurate și arse, iar cenușa lor a fost împrăștiată în cele patru vânturi²¹.

Cât despre principalii membri ai familiei omayyazilor, ei au fost atrași într-o ambuscadă în Palestina și asasinați (iunie 750)²².

Dinastia abbasizilor (750-1291)

Ascensiunea la tron a abbasizilor a fost marcată de deplasarea centrului de greutate al imperiului, devenit mai degrabă asiatic decât mediteranean. Noii stăpâni proveniți din iranieni islamizați (partida persană), marginalizați în dinastia omeyyazilor, vor pune accent pe dimensiunea religioasă a puterii califale, pe supremația islamului, pe egalitatea dintre credincioși și inferioritatea altor culte – ideologie ce trăda dorința convertiților de a scăpa de o eventuală subordonare față de arabi. Întoarcerea la vechea tradiție a monarhiei sasanide (a treia dinastie iraniană), de esență divină avea să fie marcată și de **transferul de putere de la Damasc către Bagdad** (începând cu 762), „orașul salvării”, dar și de numele de domnie al califilor abbasizi „al-Mansur” (cel căruia Dumnezeu i-a dat victoria)²³.

Prin inducerea în eroare a sîiților, folosindu-se de ei o vreme, abbasizii au câștigat domnia, iar alizii aveau să vadă prea târziu cât de rău sunt tratați din partea „aliaților” determinându-i să regrete chiar perioadă omayadă. Domnia dinastiei abbaside se întinde pe parcursul a 5 secole, putând fi împărțită în două perioade distincte:

- perioadă începută cu primul calif Al-Mansur și care durează până la moartea lui Al-Wathiq (844-847), caracterizată de o deosebită prosperitate pentru califat
- perioada de declin și dezmembrare a imperiului începută cu Al-Mutawakkil (847-861) până la căderea Bagdadului în 1258²⁴.

Să remarcăm că mutarea capitalei la Bagdad va deschide porțile influențelor iraniene (persane), în vechea rivalitate dintre clanurile din Mecca și Medina (sau între yemeniți și udariți) va ceda locul disputelor dintre arabi și perși, ștergerea deosebiriilor dintre arabi și perși și noii convertiți nerămânând fără urmări pentru udariți și fiind greu acceptată²⁵.

Scurtă incursiune în istoria civilizației spaniole

La porțile istoriei. După Elveția, Spania este cea mai muntoasă țară europeană, altitudinea medie a peninsulei este de aproximativ 600 m. Munții formează o barieră atât în fața curenților de aer, care vin dinspre Mediterană, împărțind Spania în regiuni

²¹ Will Durant, *op. cit.*, p. 293.

²² Pr. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul Islamic (secolul VII-XV)*, Editura Sofia, București, 2005, p.68.

²³ Dominique Sourdel, *op. cit.*, p. 60.

²⁴ *An Encyclopedia of World History, Ancient, Medieval and Modern, Chronologically arranged*, compiled by Will. L. Langer, Fifth edition, Editura Houghton Mifflin Company, Boston, 1972, p.204.

²⁵ John Zaydan, *Umayyds and Abbasids*, Editura The University of Wisconsin Press, London, 1970, p. 69.

climatice complet diferite. În nord, la umbra Pirineilor se întind cele mai umede provincii: țărmurile estice și sudice au o climă mediteraneană; „meseta”, vastul și aridul platou central suferă din cauza caniculei verii și a lungilor ierni extrem de aspre²⁶.

Resturi de culturi paleolitice numeroase jalonează întreaga peninsulă „urcând”, în timp, până spre începuturile umanității. Dar dintre toate urmele locuirii paleolitice a teritoriului Iberic, cele mai sugestive, de faimă mondială sunt picturile rupestre descoperite în vara anului 1879, la Santillana de Mar, în grotelile de la Altamira (spre vest de Santander). Inestimabila valoare artistică a zveltelor desene, bizoni, cai, cerbi, a vivacelor scene de vânătoare incizate în pereții de calcar ai grotelor, ori pictați în roșu, negru și ocru, cu un realism și o finețe surprinzătoare la oamenii paleoliticului i-au îndemnat pe arheologi și pe istorici să confere *grotelor de la Altamira* apelativul de „*capela sixină a artei paleolitice*”. Tot atât de puține lucruri și tot atât de neclare se știu și despre „*iberi*”. Ori nu cei care au fost astfel numiți de către elini, care numeau Ebrul de azi, Iber?. Se pare că sub acest nume se ascunde o populație nord africană (poate de neam berber!) infiltrată de-a lungul țărmurilor levantului spaniol până la Pirinei, iar de aici, mai departe, până în câmpiile Franței și chiar până în insulele britanice. Alți istorici au încercat să identifice în basci (populație evident preindo-europeană), pe descendenții iberilor, dar istoriografia recentă a renunțat la această ipoteză²⁷.

După așezarea iberilor aici în peninsulă (sfârșitul mileniului II î.Hr.) întreg mileniul I î.Hr. este marcat de evenimente care au contribuit decisiv la „fasonarea” chipului istoric al Spaniei. Pe lângă asimilarea creatoare a elementelor de civilizație orientală (în contactul cu fenicienii și elinii) de către iberi și așezarea treptată a acestora în „mesetă” (sec. VI î.Hr.) trebuie menționat, fiind de primă importanță, evenimentul pătrunderii dinspre nord peste Pirinei (sec. VIII-VII î.Hr.) a blonzilor celți, de origine indo-europeană. Aici în vasta câmpie înaltă din centrul peninsulei, iberii și celți s-au întâlnit ciocnindu-se sângeros la început și au fuzionat în cursul secolelor următoare dând naștere unui popor cunoscut în istorie sub numele de *celitiberi*, ale căror principale trăsături caracteristice viețuiesc și azi în poporul spaniol²⁸.

Dintre numeroasele „mistere” ale epocii preromane a istoriei iberice, cel mai fascinant rămâne însă acela care este cunoscut în istorie sub numele de *Tartessos*. Problema i-a preocupat foarte mult pe arheologi mulți dintre ei fiind tentați să considere vechiul oraș drept Atlantida. Strălucitoarea așezare de la vărsarea Guadalquivirului în ocean, faimoasă prin extraordinara ei bogăție, prin comerțul cu metale, aurul și argintul adus din Sierra Morena și cositorul adus din Britania, era centrul unui întins și înfloritor regat corespunzând aproximativ Andalusiei de azi.

²⁶ Yves Batineau, *Espana*, Editura Juventud, Barcelona, 1967, p. 5.

²⁷ Federico Udina, *Dos mil anos de historia*, Editura Ayma, Barcelona, 1983, p. 20.

²⁸ Dumiru Berciu, *Lumea celților*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1970, p. 60.

După întemeierea de către fenicieni²⁹ a factoriei (punct de schimb comercial) de la Gadir (Cadiz de azi) (c. 1100 î.Hr.) și generalizarea legăturilor comerciale cu lumea elină (sec.VII-VI î.Hr.), Tartessos-ul intră în circuitul general al lumii mediteraneene. Dar spre mijlocul mileniului I î.Hr. *Cartagina*, această legatară a moștenirii feniciene, în bazinul vestic al Mediteranei, intră în conflict armat cu puternicul și bogatul Tartessos, îl învinge și-și impune autoritatea asupra întregii regiuni sud-iberice, unde se întinde regatul presupusei Atlantide³⁰.

Primii „străini” cu care iberii au venit în contact au fost îndrăzneții navigatori *fenicieni*, care, după ce au scotocit cu de-amănuntul țărmurile Mediteranei, au abordat coastele Iberiei pe care au numit-o *Isaphania* („coasta iepurilor”). Stabilind relații pașnice cu iberii (comerț cu stofe în schimbul pieilor și metalelor), fenicienii au umplut țărmurile cu colonii și factori, între care cele mai însemnate au fost: Sexi (Almunecar de azi), Abdera (Adra de azi) și mai ales bogatele Malaka (Malaga de azi) și Gadir (Cadizul de azi) în Atlantic dincolo de „coloanele lui Hercule”.

Pe urmele fenicienilor atrași și ei de aur, argint dar mai ales de cositor – rar în Orient și indispensabil în metalurgia bronzului, au venit și *elinii*³¹. La început au fost elini cei din Rodos, (secolul IX-VIII î.Hr.), care s-au așezat pe țărmul catalan aproape concomitent cu fenicienii, întemeind Rhoda (Rosas de azi), apoi foceni prin intermediul coloniei lor, vest-mediteraneene de la Massalia (Marseille de azi), care au întemeiat marea așezare comercială de la Emporion (Girona de azi) cu rol de primă importanță în nord și nord-estul peninsulei, precum și „emporiile” de la Hemeroscopeion (Denia de azi) și Menace (lângă Malaga). Grecii au adăugat un start civilizator țărmului deja cosmopolit. Contribuția lor culturală autohtonă include măslinile, vinul și o entuziastă pasiune pentru tauri precum și o puternică influență asupra artei, „*Doamna de la Elche*”, o delicată statuie din piatră, reprezentând o prințesă iberică sculptată de un artist necunoscut de acum 2.500 de ani, este o mostră dragă spaniolilor ilustrând fuziunea dintre stilul grec și cel iberic autohton³².

Spre mijlocul secolului I î. Hr. au abordat *Isaphania cartaginezii* (din Tunisul de azi). Mult mai ambițioși decât predecesorii lor și având baza chiar în bazinul vestic al Mediteranei, cartaginezii și-au extins dominația în aproape întreaga Peninsulă preluând moștenirea feniciană, gonind pe elini din majoritatea emporiilor (orașele comerciale), lăsându-le doar Rhoda și Emporion, distrugând pe cel mai puternic rival Tartessos și creând în Insulele Baleare, puternica bază de la Ebussus (Ibiza de azi). Și-au lărgit apoi metodic, teritoriile stăpânite mai ales în preajma și-n timpul lungului conflict cu Roma, cunoscut sub numele de „*războaiele punice*” (pentru că puni – îi numeau romanii pe cartaginezi)³³.

²⁹ Constantin Daniel, *Civilizația feniciană*, Editura Sport-Turism, București, 1979, p. 50.

³⁰ *Mic dicționar enciclopedic*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p.1055.

³¹ Karl Scheinder, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Band II, Editura W. Kolhammer Verlag, Munchen, 1969, p. 838.

³² A. B. Ranovici, *Elenismul și rolul său istoric*, Editura Științifică, București, 1953, p. 431.

³³ Gheorghe Rădulescu, *Spania*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 146.

Isaphania și Iberia devin Hispania romana. Înfrântă în primul război punic (264-241 î. Hr.) Cartagina pierde Sicilia, apoi în 241-238, Sardinia. Pierderea Siciliei – grânar al Cartaginei – a fost dezastruoasă pentru puni, care au început, mai ales din inițiativa familiei Barcas expandarea domeniului lor iberic, ca o compensație. După cucerirea Iberiei meridionale și orientale până la capul Nao, unde au construit – în așezarea iberică Tossal de Manises – fortăreața cunoscută sub numele dat de elini, Akra Lenke (Alicante de azi), sub conducerea lui Hamilcar Barcas, cartaginezii și-au extins posesiunile până la Ebru, sub conducerea lui Hasdrubal – mai mult diplomat decât ostaș. Acesta a creat o nouă bază pentru cuceririle cartagineze pe care a numit-o Quart – Hadasat, cunoscut sub numele roman de Carthago – Nova (Cartagina de azi)³⁴.

În 219 î. Hr. intră furtunos în istorie la 25 de ani tânărul Hannibal (fiul lui Hamilcar Barcas), unul dintre cei mai mari, mai talentați și mai impetuoși generali pe care i-a dat istoria. El a atacat și orașul Saguntum (aliat Romei), pe care l-a cucerit după 8 luni de asediu, oferind Romei „casus belli” și dezlănțuind astfel al doilea război punic (218-201 î. Hr.), în cursul căruia s-a evidențiat marele talent strategic al tânărului general cartaginez – cât pe ce să frângă orgoliul Romei la ea acasă („Hannibal ad portas” în 211 î. Hr. după aceea gravă înfrângere romană de la Cannae, în 216 î. Hr.), în cursul unei lungi și strălucite campanii. Încet, încet, însă legiunile Romei au început să fie stăpâne pe situație și în 206 î. Hr. Publius Cornelius Scipio (mai tânăr decât Hannibal cu 10 ani) a lichidat prin acțiuni militare energice, dominația cartagineză în Spania și a înfrânt în Africa la Zama Regia (202 î. Hr.) pe Hannibal³⁵.

Hispania romana. Romanilor le-a trebuit aproape 7 ani, pentru a supune Galia, dar cucerirea Hispaniei s-a prelungit de-a lungul a două secole. Războaiele cu Spania au sărăcit tezaurul roman și au forțat armata să recurgă la recrutări, deoarece nimeni nu dorea să lupte în Spania. Fenicienii și grecii care au venit în peninsula drept comercianți au găsit aici un popor ospitalier, dar invadatorii cartaginezi și romani s-au trezit în fața unor războinici de temut. Amintim pe lusitani conduși de Viriathus³⁶ (154-139 î.Hr.) care au opus o acerbă rezistență. Numancia (Bellum Numantinum), un oraș de 4 000 de locuitori din centrul Spaniei, a fost nevoie de câțiva ani pentru ca armata romană, formată din 60. 000 de războinici, să-l cucerească și după luni întregi de la asediul final, puținii cetățeni asturieni și cantabrii care nu au pierit din cauza bolilor sau a canibalismului s-au aruncat în flăcările propriilor case ca să nu se supună dominației romane. Această bătălie a căpătat o valoare simbolică, fiind invocată peste secole pentru a-i îndemna pe spanioli să-și apere țara.

Ultima etapă a cuceririlor romane a fost reprezentată de „războiul cantabric” (29-19 î.Hr.). Șapte legiuni și însuși Octavian Augustus au fost chemați să conducă

³⁴ *Ibidem*, p.146.

³⁵ „History's Timeline”, Jean Cooke, Ann Kramer, Theodore Rowland – Entwistle, Editura Grisewood & Dempsey Ltd., New York, 1981, p. 30.

³⁶ Ovidiu Drimba, „Istoria culturii și civilizației”, volumul IV, Editura Saeculum I. O., București, 2001, p.26.

campania din munții Cantabrici. Sub domnia acestuia în cele din urmă s-a stabilit Pax Romana.

Dacă în 197 î. Hr. Hispania a fost împărțită în două provincii, Hispania Citerior, în nord cu centrul la Tarraco (Taragona de azi) și Hispania Ulterior, la sud cu centre la Corduba (Cordoba de azi) și Hispalis (Sevilla de azi).

Octavian Augustus la sfârșitul secolului I a reorganizat Hispania în 3 provincii³⁷:

- Hispania Tarraconensis, cu centrul la Tarraco
- Lusitania, cu centrul, întâi, la Olisipo (Lisabona de azi) și apoi Emerita Augusta (Merida de azi)
- Baetica cu centrul la Corduba

Favorizată de impulsul dat de Augustus și în general de politica atragerii hispanilor în orbita vieții de prim-plan a imperiului, romanizarea făcută în Spania (bogată în metale, bunuri agricole, șeptel, cantități uriașe de aur și argint și resurse minerale cu care vor aproviziona Roma) a cunoscut progrese extrem de rapide.

Despre forța efectivă a romanizării pot depune mărturie în primul rând splendidele monumente ridicate – orgolios – să înfrunte veacurile³⁸. De la miile de urme ale miliarilor de drumuri care străbăteau peninsula de la nord la sud și de la est la vest (drumuri care timp de peste un mileniu au continuat să fie principalele căi de comunicație ale Spaniei medievale) la frumoasele poduri care au înfruntat veacurile la Cordoba, la Alcantara, și la Merida la cel mai solid și mai frumos dintre ape-ductele păstrate din epocă, cel de la Segovia de azi și până la acea Roma Hispanica, Merida, care era în secolul al IV-lea d. Hr. al nouălea ca importanță din întreg Imperiul Roman.

Mărturie a puternicei romanizări a provinciilor hispanice stă și faptul că încă din primele secole de viață romană în viața culturală și politică a Romei au început să apară oameni de excepție născuți în Hispania. Între acești hispani de vază sunt trei împărați ai Romei: Marcus Ulpius Trajanus, (născut în Italica, provincia Baetica), Hadrian și Theodosie I cel Mare, precum și numeroși oameni de litere, între care cei mai iluștri au fost filosoful Lucius Aennius Seneca (n. la Cordoba), marele orator și pedagog Marcus Fabius Quintilianus (n. la Calahora), poetul satiric Marcus Valerius Martialis (n. la Bilbilis, Calatayud de azi), scriitorul Marcus Aneneus Lucanus (n. Cordoba)- nepot al marelui Seneca³⁹.

Dar cel mai mare din bunurile pe care Spania le datorează Romei din cele mai bine de 6 secole de dominație este limba, derivată direct din latină, limba aceea splendidă cu inimitabile sonorități și cu o rară forță de expresie, limbă despre care împăratul Carol I Quintul spunea că este creată pentru a vorbi numai cu Dumnezeu⁴⁰.

³⁷ E.S. Bouchier, „Spain under the Roman Empire”, Editura University of Oxford, Oxford, 1914, p.10.

³⁸ *Historia de Espana. Espana romana*, Bosch Gimpera, Aguado Bleye, Jose Ferrandis, Editura Hespasa – Calpe S.A., volumul I, Madrid, 1935, p.150.

³⁹ Gh. Rădulescu, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁰ *Ibidem*, p.148.

Regatul „barbar” al Hispaniei. Cu toată participarea sa masivă, permanentă și autoritară la viața social-economică, politică și militară a Romei, Hispania rămânea totuși la periferia imperiului de aceea a suportat din plin, ca și alte „periferii” ale vastului edificiu statal roman, șocul violent al marilor mișcări de populații de la începutul Evului Mediu. Dintre cei care, sub puternica presiune a hunilor, au pornit tăvălugul de copite de-a lungul Europei, trecând în decembrie 406 d. Hr. Rhinul au fost vandalii, suevii și alanii, care vor ajunge, în 409, dincolo de Pirinei în Spania.

Vandalii, originari din nordul Iutlandei (Danemarca de azi) și din regiunea de coastă a Mării Baltice, când au intrat în Spania erau vreo 100 de mii. În Peninsula Iberică romanii îi recunosc ca federați (aliați); triburile **alanilor**, care nu sunt de origine germanică ci erau un popor iranian nomad, și ale vandalilor asdingi se așează în Lusitania (Portugalia de azi)⁴¹; cele ale **suevilor**, care făceau parte din categoria popoarelor germanice din vest și se trăgeau din acei Ermioni, rămân în regiunea nord-vestică în Gallacia (Galicia de azi)⁴² creând un regat care a rezistat peste 150 de ani. În ce privește triburile vandalilor **silingi** ocupă regiunea sudică, Baetica Romana devenită acum Vandalusia. Sub pretextul restabilirii autorității imperiale romane, sub împăratul Honorius (395-423), vizigoții au pătruns în Hispania⁴³.

Vizigoții conduși de Ataulf (410-415), și-au așezat centrul sud-pirineic la Barcelona. Solid ancorată, vizigoții vor deveni după crearea, în 415, a regatului cu capitala la Tolosa (Toulouse de azi) în sudul Franței – o autoritate în vestul Europei⁴⁴. Dar după mai puțin de un secol, în urma înfrângerilor de către franci (Vouille sau Campus Vogladensis, 507), domeniul vizigoților s-a redus doar la teritoriile spaniole: circa 200 de mii de vizigoți (cifră estimată de istorici după îndelungi cercetări) aceștia stăpâneau o Spanie în care cele mai vivace dintre centrele locuite, cele de pe litoralul mediteranean, resimțeau influența bizantină.

Trebuie să facem mențiunea și să spunem că **provincia Hispaniei a fost și o provincie a Imperiului Bizantin** din 552 până în 624 d.Hr., cu specificarea că a avut doar sudul Peninsulei Iberice și a Insulelor Baleare. Acestea făceau parte din cuceririle pe care marele împărat bizantin Iustinian I (518-527) a încercat să le restaureze în domeniul Imperiului Roman de Vest⁴⁵. Noua monarhie vizigotă și-a construit o capitală strălucită la Toledo, unde s-a înconjurat de o curte opulentă. Athanagild (564-567) și Leovigild (568-586) au fost niște suverani energici care au reușit să învingă invadatorii franci în nord și armatele bizantine în sud.

Fiul lui Leovigild, Recared I (586-601), a reușit reunificarea religioasă abjurând arianismul și recunoscând credința niceeană și pe papa în 589. Epoca sa a simbolizat victoria civilizației hispano-romane asupra barbarilor și a marcat începutul

⁴¹ Ovidiu Drimba, *op. cit.*, volumul V, p. 19.

⁴² *Ibidem*, volum IV, p.92.

⁴³ Will Durant, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ Roger Collins, *Visigothic Spain 409-711*, Editura Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p.10.

⁴⁵ E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Editura Clarendon Press, Oxford, 1969 (with appendix „The Byzantine Province”), p. 320-324.

unei noi alianțe între biserică și stat care a durat până în epoca modernă⁴⁶. În timpul dominației vizigote evreii au avut aceeași libertate ca în vremea romanilor, dar vina nenumăratelor comploturi ce au amenințat monarhia vizigotă o poartă evreii. Au avut această libertate până la regele vizigot Sisibut, în 613. Acesta a dat prima legislație prin care evreii erau obligați să se creștineze sau erau alungați. Până în 693 evreilor neconvertiți li s-a interzis accesul în piețe și comerțul cu creștinii. Astfel că evreii din Hispania s-au numărat printre cei care s-au alăturat maurilor în 711, când au început invazia, venind din Africa de Nord⁴⁷.

Dintre toți care au domnit în deceniile următoare nu este de reținut decât Recesvindo (649-672), mai ales datorită operei sale legislative „Lex vizigothorum” și „Liber judiciorum”, care a încheiat, din punct de vedere juridic, procesul fuziunii etnice, generalizând denumirea de hispani ca semn al egalității depline și al unității dintre goți (minoritari) și romani (care reprezentau majoritatea populației).

Moștenirea vizigotă în Hispania. Deși a durat aproape trei secole dominația efectivă a vizigoților⁴⁸ în Spania nu a lăsat urme prea adânci pentru că supraviețuind civilizația romană a reușit să-i cucerească ea pe cuceritori. Moștenirea vizigotă avea însă un element de mare forță: **legislația**. Fiindcă regilor vizigoți – excelenți legistatori – li se datorează numeroase opere legislative, între care faimosul cod de legi intitulat „Liber judiciorum”, inspirat din legile romane, asemănător în conținut și în importanță cu celebrul codice al lui Iustinian I, împăratul Bizanțului.

Nu putem trece cu vederea nici dezvoltarea culturii în această perioadă, datorată mai ales activității marilor prelați, între care o figură strălucită a fost **Isidor de Seville** (cca. 560-636) spirit enciclopedist căruia i se datorează nu numai cele mai importante și mai exacte informații despre vizigoți și despre viața social-economică și politică a regatului vizigot spaniol, ci mai ales vasta operă prin care încerca să salveze și să transmită posterității marea moștenire spirituală a antichității. Amintim aici de „*Etymologiarum sive originum libri XX*” astăzi o carte în 900 de pagini în in – octavo, una dintre cele mai influente cărți ale Evului Mediu⁴⁹.

În sfârșit, în școlile și bibliotecile deschise precum în orașele Vaclara, Toledo, Saragossa și Sevilă, care erau conduse de clerici (hispano – romani) în marea lor majoritate, latina, foarte utilizată, a sfârșit prin a se impune definitiv, înlocuind toate dialectele barbare și punând bazele procesului formării limbii spaniole⁵⁰.

⁴⁶ Henri Irenee Marrou, *Biserica în antichitatea târzie 303-604*, traducerea Roxana Mareș, Editura Teora, 1999, p. 228.

⁴⁷ Will Durant, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁸ Hadrill Wallace, John Michael, *The Barbarian West, 400-1000*, Editura Hutchinson, 3rd edition, London, 1967, p. 150.

⁴⁹ *Oxford, Dicționar al Sfinților*, traducerea Mihai C. Udma și Elena Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 297.

⁵⁰ Gh. Rădulescu, *op. cit.*, p. 150.

Al – Andalus. Invazia musulmană a pus capăt unității musulmane, lingvistice și religioase pe care vizigoții au încercat să o instaureze. Cei care au cucerit mai întâi Spania au fost berberii, nu arabii⁵¹. Tariq era berber, iar armata lui cuprindea 7000 de berberi și doar 300 de arabi⁵². Numele său este gravat în stânca la poalele căreia au acostat trupele sale⁵³. **Tariq ibn Ziyad sau Taric bin Zeyad**, cunoscut în istoria Spaniei și sub denumirea de Taric el Tuerto (adică cel chior) a fost un berber arabizat și general al guvernatorului omeayd Musa bin Nusay din Africa de Nord. Este considerat unul din cei mai importanți comandanți din istoria Peninsulei Iberice⁵⁴.

Incursiunile de pradă berbero – arabe din ultimele decenii „vizigote” fuseseră respinse destul de ușor, de aceea nimeni de la curtea regelui Roderic (710-711) nu a dat atenție raidului din iulie 710 condus de berberul Tariq⁵⁵, care va pleca din Tanger (Marocul de azi) în regiunea strâmtorii de la care i-a rămas până în ziua de astăzi și numele **Gibraltar** (derivat din Jabal Tariq, care înseamnă muntele lui Tariq sau Gibri Tariq – stânca lui Tariq) ce desparte Africa de Europa⁵⁶. **Dar în 29/30 aprilie 711**, același Tariq ibn Ziyad va traversa strâmtoarea cu ajutorul flotei contelui Iulian, exarhul bizantin de la Septem – azi Tanger, Maroc – și s-au năpustit asupra Spaniei⁵⁷.

Tariq adresându-se soldaților săi în 711. „O poporul meu, unde vom fugi? În spatele vostru se află marea, înaintea voastră se află dușmanul. Ceea ce a rămas este doar speranța curajului și consecvența voastră. Amintiți-vă că în acest loc sunteți mult mai nefericiți decât copilul orfan, care stă așteptând ceva de la masa stăpânului său. Dușmanul nostru este înaintea noastră, protejat de o armată imensă; ei au oameni din belșug, dar voi, singurul vostru ajutor vă sunt propriile voastre săbii, ca singura șansă a vieții, șansă pe care o putem smulge din mâinile dușmanilor noștri.

Este oportunitatea splendidă să-i înfrângem dacă veți consimți să vă expuneți liber spre moarte. Să nu credeți că eu doresc să vă stărnesc în față pericole pe care eu le voi refuza să le împărtășesc cu voi. În timpul atacului eu însumi voi fi înaintea, unde șansa vieții este cea mai mică⁵⁸.

Amintiți-vă, dacă veți suferi pentru câteva clipe în răbdare, după aceea vă veți bucura de o supremă încântare. Să nu vă închipuiți că destinul vostru vă poate des-

⁵¹ Will Durant, *op. cit.*, p. 430.

⁵² *Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History*, Marcel Dunan, John Bowe, Editura Hamlyn Publishing Group Limited, New York, 1981, p. 264.

⁵³ Henry Coppee, *History of the Conquest of Spain by the arab moors*, volumul I, Editura Gorgias Press, New Jersey, USA, 1999, p. 10.

⁵⁴ Will Durant, *op. cit.*, p. 430.

⁵⁵ Roger Collins, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁶ Ibn Abd el – Hakem, *History of the Conquest of Spain*, trans. by John Harris Jones, Editura W. Fr. Kastner, Gottingen, 1858, p. 18-22.

⁵⁷ Roger Collins, *Early Medieval Spain: Unity and Diversity 400 – 1000*, 2nd edition, Editura Blackwell Publishing, Oxford, 1995, p. 30.

⁵⁸ Ahmed Al Maggari, *The Breath of Perfumes from the Branch of Green Andalusia*, apud Charles F. Home, *The Sacred Books and Early Literary of the East*, Editura Parke, Austin & Lipscomb, volumul VI: Medieval Arabia, New York, 1917, p. 241-242.

părți de mine. Ați auzit că în acel loc (Hispania) se află nenumăratele frumuseți strălucitoare ale sirenelor grecești, cu acele frumoase și grațioase forme, îmbrăcate în cele mai somptuoase rochii pe care strălucesc perle, corali, și cel mai fin aur și care locuiesc în palatele regale⁵⁹.

Califul Al – Walid, fiul lui Abdalmelik v-a ales pe voi pentru acest atac dintre toți războinicii săi arabi și promite că dacă veți deveni camarazii lui veți fi ținuți ca niște regi în acel loc. O astfel de încredere are în cutezanța voastră. Singurul fruct pe care și-l dorește să-l obțină de la curajul vostru este acela în care cuvântul lui Allah să fie preamărit în această țară și adevărata religie să se stabilească aici. Prăzile vă vor aparține vouă⁶⁰.

Amintiți-vă că eu însumi mă așez în fața acestei responsabilități glorioase, pe care eu vă îndemn să o faceți. În momentul în care cele două armate se întâlnesc față în față, mă veți vedea, niciodată nu mă îndoiesc de acest lucru, căutându-l pe Roderic, tiranul poporului său provocându-ne să ne luptăm cu acesta, dacă aceasta este voia lui Allah.

Dacă voi pieri după aceasta, voi avea cel puțin satisfacția că v-am trimis pe voi și că veți descoperi mai ușor un erou experimentat a cărui sarcină confidențială v-a privit confidențial pe fiecare. Va trebui să suferim înainte până vom ajunge la Roderic, care se îndoiește de ardoarea voastră, forțați voi înșivă în luptă și veți obține cucerirea acestei țări, în lipsa vieții lui. Odată cu moartea sa, soldații lui nu vă vor mai sfida pe voi⁶¹.

Organizarea reconquistei

Două regiuni așezate în nordul Spaniei au reușit să evite cucerirea arabă: una în nord-vest, în Cantabrie (Asturiile), alta în nord-est, în văile înalte ale Pirineilor. De aici, din Asturii și din văile Pirineilor Centrali a început marea mișcare a recuceririi teritoriilor supuse de arabi, mișcare cunoscută în istorie sub numele de „*Reconquista*”... Semnificația acestei acțiuni de recucerire a Spaniei de către forțele creștine nu trebuie căutată însă în antagonismul dintre cele două religii universaliste, ci și în raporturile între state vecine cu interese economice și politice contrare. De altfel, lupta antiarabă a avut în general caracterul unei luări de poziție față de islam în general (spaniolii nici nu au participat – cu excepția catalanilor – la cruciade), ci față de califatul omeyad și apoi din secolul al XI-lea, față de micile regate desprinse din acesta⁶².

În timpul acestei largi acțiuni, s-au creat, dezvoltat și consolidat statele creștine spaniole, care au avut, pe rând reconquista lor. Tot în timpul reconquistei, se cristalizează și ideea preeminenței Castiliei între regatele Spaniei (între toate regatele creș-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 241.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 242.

⁶¹ *Ibidem*, p. 242.

⁶² Gh. Rădulescu, *op. cit.*, p.155.

STUDII ȘI ARTICOLE

tine și maure) mai puternic manifestă începând cu Alfonso al VII-lea, care se proclamă, solemn la Leon din 1135 „împărat al Spaniilor”⁶³. Un rol important în primele secole ale reconquistei l-a avut și pelerinajele la Santiago de Compostela⁶⁴.

Această mare mișcare a reconquistei are mare însemnătate în planul moștenirii istorice în crearea și dezvoltarea conceptului de „Spania”, legat intim de această întreprindere aparent cavalerescă (dar având cauze și scopuri mult mai profunde și mai complexe decât simpla satisfacere a dorinței de luptă, de glorie). Prin aceasta reconquista capătă sensurile pe care le are, în istoria Europei Orientale, lupta antio-tomană, adică sensuri îmbibate de sentimentul patriotic al apărării și recuceririi pământurilor „patriei”.

Și tot ca și în Europa Orientală, acțiunea a avut în biserică un factor mobilizator și polarizator, prin exploatarea la maximum a recrudescenței spiritului religios atât în rândurile maselor populare, cât și-n rândurile nobilimii de arme⁶⁵.

Începută lent și purtată mai ales de cete care organizau incursiuni (algaras) în interiorul Spaniei maure, ofensiva forțelor creștine din nord a prins putere abia începând cu secolul XI, după dezmembrarea califatului cordobez în numeroase state mărunte, de multe ori rivale. Apoi după înfrângerea grea a forțelor creștine de către almohazi, la Sagrajes (el Zallaka), în 1086 – urmează o nouă perioadă de incursiuni. Ofensiva regatelor creștine a fost reluată în a doua jumătate a secolului al XII-lea. După marea ciocnire de la Las Navas de Tolosa în 1212 în care armatele regatelor creștine ale Spaniei ajutate de cete de cruciați europeni, înfrâng decisiv marea armată a almoravizilor, reconquista intră în ultima sa fază încheiată după aproape trei secole cu recucerirea Granadei.

Cuceririle arabe în Spania (710-756)

- 710 – generalul berber Tariq ibn Ziyad cucerește Tangerul. Tot în acest an au loc câteva expediții ale berberilor, care trec strâmtoarea în Hispania Baetica (modernă Andalusia – care provine din limba arabă însemnând Spania). Tot în acest an izbucnește un război dintre regii rivali vizigoți, Achila și Roderic

- 711 – 7000 de luptători berberi și câțiva arabi sub conducerea lui Tariq, loial emirului omayyad de Damasc, Al – Walid I, intră în Peninsula Iberică. În bătălia de la Guadalete, Tariq învinge pe regele Roderic, ultimul conducător vizigot al Hispaniei. Tariq va merge spre Toledo, pe care îl va cuceri, în timp ce un alt detașament de luptători, sub conducerea lui Mugit al – Rumi, cucerește Corodoba

⁶³ *Ibidem*, p.156.

⁶⁴ Will Melczer, „The Pilgrim’ Guide to Santiago de Compostela”, Editura Editorial Nacional, Madrid, 1999, p. 10.

⁶⁵ Derek W. Lomax, „The Reconquest of Spain”, Editura Europa Publications Limited, London, 1978, p. 70.

- 712 – guvernatorul omeyyad al Africii de Nord (Ifriqia), Musa ibn Nusayr îl urmează pe Tariq cu armată de 18 000 de arabi, care cuceresc Medina – Sidonia – Seville și Mertola
- 713 – Abd al – Aziz ibn Musa, fiul lui Nusayr, cucerește Jaen, Murcia, Granada, Sagunto. Creștinii din Seville și Toledo se revoltă, dar sunt liniștiți de trupele lui Musa. Toledo este jefuit iar personalitățile acestui oraș sunt decapitate
- 714 – are loc prima campanie musulmană în jos de râul Ebru, cât și cucerirea orașului Saragossa. Abd al – Aziz ibn Musa cucerește Evora, Santarem și Coimbra
- 715 – în acest an în mod virtual sudul Peninsulei Iberice aparținea întru totul în mâinile musulmanilor. Abd al – Aziz ibn Musa mută capitala la Seville, unde se căsătorește cu Egilona, fosta soție a regelui vizigot Rodric. Califul omayyad Sulayman ibn Abd al – Malik ordonă asasinarea lui Abd al – Aziz ibn Musa
- 716 – Lisabona este capturată de către mauri
- 717 – Cordoba devine capitala Al- Andalusiei musulmane
- 718 – Pelayo (Pelagiu), un nobil catolic asturian, va conduce lupta împotriva maurilor în regiunea Asturiei, unde va fonda regatul Asturiei
- 719 – musulmanii atacă Septimania, provincie din sudul Franței
- 720 – maurii cuceresc Barcelona și Narbonne
- 721 - o armată alcătuită din aquitani și franci sub conducerea ducelui Odo de Aquitania înfrânge armata musulmană a generalului Andalusiei, al – Samh Ibn Malik al – Khawlani, în bătălia de la Toulouse
- 722 – regele Pelayo înfrânge armata emirului Munuza pe care o anihilează în celebra bătălie de la Covadonga în Alcama
- 725 – raidurile musulmane ajung până la Autun, în regatul franc
- 729 – rebelii berberi din Cerdanya se aliază cu ducele Odo al Aquitaniei, dar sunt înfrânți
- 732 – o armată arabă condusă de Abdul Rahman al Ghafiqi înfrânge în Aquitania trupele ducelui Odo lângă Bordeaux. Tot în acest an împăratul Charles Martel înfrânge o masivă armată musulmană alcătuită din 60 000 de luptători în renumita bătălie de la Tours, ucigându-l pe Abdul Rahman al Ghafiqi, unde efectiv se oprește înaintarea islamului în Europa prin Peninsula Iberică
- 737 – arabii cuceresc Avignon. Regele Pelayo al Asturiei moare, iar fiul său Favila îi urmează ca rege al Asturiei
- 739 – berberii se revoltă în Africa de Nord și în Iberia. Rebelii din Africa de Nord înfrâng o armată siriană și pe comandantul acesteia, Kulthum. Alfonso, fiul lui Petru de Cantabria, duce de Cantabria, se căsătorește cu Ormesinda, fiica lui Pelayo, devine regele Alfonso I al Asturiei. Alfonso I îi va izgoni pe mauri din Galicia
- 740 – berberii se revoltă din nou împotriva califatului omayyad arab și refuză să-l mai susțină cu venituri
- 741 – 10 000 de supraviețuitori ai lui Kulthum sosesc în Iberia, sub conducerea unui nou lider, Talaba ibn Salama: el și iordanienii se stabilesc în Cordoba; un

contingent din Edessa se stabilesc în Seville; un contingent din Damasc în Elvira; sirieni în Jaen și palestinieni în Algeciras și Medina- Sidonia

- 742 – au loc conflicte interne în Al-Andalus, care continuă timp de 4 ani
- 750 – Alfonso I, duce de Cantabria, creează regatul creștin al Galiciei
- 755 – Abd al – Rahman I pătrunde în Iberia. Califii din Damasc au subestimat Spania până în 756, ea a fost pur și simplu „districtul Andalusiei”, guvernat de la Kairwan. Dar în 755 a acostat în Spania un personaj romantic având drept singura armă sângele său regal, personaj sortit să întemeieze o dinastie a cărei bogăție și glorie aveau să le egaleze pe cele ale califilor de la Bagdad. Atunci când în 750 abbasizii triumfători au ordonat masacrul tuturor prinților omayyazi, Abd al – Rahman I, fiul califului Hisham a fost singurul care a scăpat cu viață. Urmărit din sat în sat, el a trecut Eufratul înot, a ajuns în Palestina iar de aici în Egipt, în Africa, apoi în Maroc. Veștile despre revoluția abbasidă ascuțiseră neînțelegerile și rivalitățile dintre arabi, sirieni, persani și maurii din Spania; o grupare arabă fidelă omayyazilor temându-se că noul calif abbasid, i-ar putea contesta titlurile și pământurile pe care le primiseră de la cărmuitorii omayyazi, l-a chemat pe Abd al – Rahman I să i se alăture și să o conducă. El a acceptat și a fost numit emir al Cordobei în 756. A învins o armată trimisă de califul Al- Mansur să-l detroneze și le-a poruncit oamenilor săi să agațe capul generalului acestei armate în fața palatului de la Mecca. ***Poate că datorită acestor evenimente, Europa nu i se închină astăzi lui Mahomed***

- 756 – Abd al – Rahman I devine emir al Cordobei

Emiratul Omayyad de Cordoba (756-929)

- 756 - Abd al – Rahman I, comandantul musulmanilor din Andalusia, se proclamă el însuși emir al Cordobei
- 757 – Fruela I devine regele al Asturiei
- 759 – maurii pierd orașul Narbonne
- 763 – Abd al – Rahman I înăbușă o revoltă a abbasizilor
- 764 – Abd al – Rahman I cucerește Toledo de la Hisham ibn Urwa
- 766 – Said al Matari se revoltă în Seville
- 768 – Aurelio devine rege al Asturiei
- 768-777 – berberii se revoltă în centrul Iberiei și ocupă Merida și alte câteva orașe la nord de Tagus. Rebeliunea este oprită abia după 9 ani
- 771 – sirienii sub Abd al-Ghaffar se revoltă împotriva lui Abd al – Rahman I, dar aceștia vor fi înfrânți pe râul Bembezar în 774
- 774 – Silo devine rege al Asturiei. În această perioadă au loc tulburări în Galicia între conducătorii acesteia
- 777 – Abd al – Rahman I suprimă o altă revoltă abbasidă

- 778 – francii conduși de Carol cel Mare atacă Saragossa, dar sunt forțați să se retragă. Bascii îi creează o ambuscadă armatei lui Carol la trecerea prin Pirinei (Roncevaux Pass, Chanson de Roland)

- 781-881 – o sută de ani de insurecție intermitentă împotriva musulmanilor
- 783 – Mauregato uzurpatorul devine rege al Asturiei
- 785 – se construiește marea moschee de la Cordoba, se construiește pe fundațiile unei biserici vizigote, ale cărei lucrări se vor finaliza în 976

- 788 – moare Abd al – Rahman I, succesorul său este Hisham I. Bermudo I devine rege al Asturiei

- 791 – Alfonso II devine rege al Asturiei și preia un număr de mauri pe care îi determină să se stabilească la sud de râul Douro. Tot în acest an are loc un raid al musulmanilor prin Galicia

- 792 – Hisham I, emir al Cordobei, este chemat pentru Jihad împotriva necredincioșilor din Andalusia și a regatului Franc. Orașul Narbonne este distrus dar invazia este în cele din urmă oprită la Carcassone

- 794 – asturienii înfrâng pe musulmani în bătălia de la Lutos
- 795 – musulmanii ocupă Astorga
- 796 – Al-Hakam I devine emir al Cordobei
- 798 – Alfonso II al Asturiei intră în Lisabona, dar nu o poate ocupa
- 799 – bascii se revoltă și-l ucid pe guvernatorul local musulman din Pamplona
- 800 – Carol cel Mare preia Barcelona
- 800 – timp de 10 ani au loc rebeliuni împotriva musulmanilor, dar fiecare dintre acestea este suprimată de către autoritățile centrale arabe (Lisabona, Merida, Toledo)

- 801 – Ludovic cel Pios cucerește Barcelona de la mauri. Odată cu aceasta se va crea și o zonă tampon numită Marca Hispanica

- 803 – revolta lui Banu Qasi din Tudela este suprimată
- 805 – insurecții împotriva musulmanilor izbucnesc în Cordoba și Merida
- 806 – francii cuceresc Pamplona
- 808 – francii eșuează să cucerească Tortosa
- 809 – un prinț omayyad înfrânge și execută pe Tumlus, un rebel musulman care pusese stăpânire în Lisabona pentru câțiva ani

- 811- o altă insurecție împotriva musulmanilor a izbucnit în Toledo durând 8 ani. Carol cel Mare câștigă controlul asupra Cataloniei, care este desemnată Marca Hispanica până în 874

- 813 – este „descoperit” mormântul Sfântului Apostol Iacob, lângă Santiago de Compostela, în Galicia

- 818 – izbucnește o revoltă în Cordoba împotriva musulmanilor care este pedepsită timp de trei zile prin masacru și jaf, unde trei sute de personalități sunt crucificate și 20 000 de familii sunt izgonite

STUDII ȘI ARTICOLE

- 819 – francii suprimă revolta din Pamplona
- 822 – Abd al-Rahman II devine emir al Cordobei
- 824 – rebelii din Pamplona se revoltă din nou
- 825 – musulmanii încearcă să invadeze teritoriile creștine din Coimbra și

Viseu dar sunt opriți

- 827 – Bernat de Septimania păstrează Barcelona împotriva rebelilor goți
- 828 – o nouă insurecție împotriva musulmanilor izbucnește în Merida
- 829 – o altă insurecție în Merida
- 839 – Alfonso II al Asturiei comandă o armată în regiunea Viseu
- 842 – Ramiro I devine rege al Asturiei
- 844 – raiduri vikinge au loc asupra estuarelor galiciene dar sunt înfrânți de

Ramiro I. Bătălia de la Clavijo, o legendară bătălie între creștinii conduși de Ramiro I al Asturiei și musulmani, unde Sfântul Iacob a fost considerat protectorul armatei creștine

- 848 – William, fiul lui Bernat de Septimania, stăpânește Barcelona
- 850 – Ordone devine rege al Asturiei în Oviedo. Acum are loc și ridicarea

provinciei Castiliei

• 850-859 – Perfectus, un preot creștin din Cordoba, este decapitat după ce a refuzat să retracteze numeroasele insulte făcute la adresa lui Mahomed. Numeroși alți preoți, monahi și laici au fost prinși în cele din urmă și uciși. 48 de creștini, bărbați și femei, sunt decapitați pentru că au refuzat să se convertească. Ei sunt cunoscuți ca fiind Martirii de la Cordoba

- 852 – moartea lui Abd al-Rahman II. Mohammed I devine emir al Cordobei
- 855 – Ordone I cucerește Leon de la mauri
- 859 – Ordone I al Asturiei îl înfrânge pe Musa ibn Musa la Albelda
- 866 – Alfonso al III-lea cel Mare, fiul lui Ordone I devine rege al Asturiei
- 868 – contele Vimara Peres fondează orașul fortificat care-i va purta propriul său nume, Vimarais, mai târziu, Guimaraes, iar în zilele noastre, Guimaraes, considerat „orașul leagăn” al Portugaliei. O nouă insurecție împotriva musulmanilor izbucnește în Merida

• 870 – bătălia de la Padura/Arrigorriaga dintre baști și leonezi, condusă de prințul Ordone, viitorul rege Ordone al II-lea

- 871 – Coimbra este recâștigată din nou de la mauri
- 873 – timp de peste 25 ani Wilfred, conte de Barcelona organizează un regat creștin independent de regii franci.

• 878 – regiunea Coimbra (astăzi centrul Portugaliei) este încorporată în regatul Asturiei

• 886 – Al – Mundhir devine emir al Cordobei. Revoltele în Andalusia continuă până în 912

- 888 – Abdallah ibn Muhammad devine emir al Cordobei
- 905 – Sancho I de Pamplona, creează un regat basc în Navara

- 909 – Alfonso al III-lea de Leon este depus de fiii săi
- 910 – Alfonso al III-lea moare și regatul său este împărțit fiilor săi în regate independente ca cel al Asturiei, Leon și Galiciei. Ordonio II devine rege al Galiciei
- 912 – Abd al – Rahman III devine emir al Cordobei. În fiecare primăvară musulmanii lansează raiduri împotriva granițelor creștine
- 913 – o expediție condusă de Ordonio II al Leonului cucerește Evora (Talavera) de la musulmani
- 914 – Ordonio II al Galiciei devine rege al Leonului după moartea fratelui său Garcia I. Capitala regatului Asturiei este mutată de la Oviedo la Leon.
- 916 – Ordonio II de Leon este înfrânt de emirul Abd al – Rahman III la Valdejunquera
- 917 – bătălia de la San Esteban de Gormaz. Ordonio II înfrânge o armată a emirului Abd al – Rahman III
- 918 – bătălia de la Talavera, unde musulmanii conduși de Abd al – Rahman III înfrâng pe creștini
- 920 – bătălia de Valdejunquera, unde armata lui Abd al – Rahman III înfrânge armata regatului de Leon. Musulmanii trec din nou Pirineii intră în Gascony și ajung la porțile orașului Toulouse
- 923 – orașul Pamplona este distrus de către musulmani
- 924 – Fruela II devine rege al Leonului
- 925 – Sancho Ordonhes, fiul lui Ordonio II, devine rege vasal de Galicia până în 929. Alfonso al IV-lea devine rege de Leon. Ramiro al II-lea de Leon, fiul lui Ordonio II, este primul care a purtat titlu de rege al țării Portugaliei
- 926 – Ramiro II de Leon preia reședința în orașul Viseu

Califatul Omayad (929-1031)

- 929 – Abd al – Rahman III se înfrunta cu amenințarea invaziei dinastiei fatimizilor, proclamându-se el însuși calif de Cordoba și rupând orice legături cu califatul abbasid din Bagdad. Sub conducerea acestuia Andalusia ajunge la cea mai strălucitoare glorie pe care au avut-o maurii aici
- 930 – Ramiro al II-lea de Leon este înfrânt de Abd al – Rahman III la Simancas, Osma și Talavera. Ramiro al II-lea de Leon părăsește reședința de la Viseu
- 931 – Ramiro II de Leon devine rege de Leon
- 933 – bătălia de la Osma, unde trupele castiliene și leoneze conduse de Contele Fernan Gonzalez înfrâng armata lui Abd al – Rahman III
- 939 – bătălia de la Simancas unde Ramiro II de Leon înfrânge pe Abd al – Rahman III. Madridul este recucerit de la musulmani
- 940 – Hugh conte de Provence oferă protecție maurilor în St. Tropez cu condiția ca aceștia să mențină trecătorile prin Alpi închise împotriva dușmanului său Berenger
- 946 – comitatul Castiliei devine regat
- 950 – Ordonio III devine rege de Leon

STUDII ȘI ARTICOLE

- 953 – împăratul Otto I trimite reprezentanți la Cordoba cerându-i califului Abd al – Rahman III să anuleze raidurile musulmane prin trecătorilor Alpilor și de nu a mai ataca caravanele negustorilor care intră și ies din Italia. O mare incursiune maură are loc în Galicia
- 955 – Ordon III de Leon atacă Lisabona
- 956 – Sancho I devine rege de Leon
- 958 – Sancho I este detronat. Ordonho IV devine rege de Leon
- 960 – Sancho I de Leon este reînstatat ca rege de Leon
- 961 – Al-Hakam II devine calif de Cordoba
- 962 – contele Goncalo Mendes da Maia, al Portugaliei se revoltă împotriva lui Sancho I de Leon
- 967 – Ramiro III devine rege de Leon
- 974 – o expediție condusă de cordobezul Ibn Tumlus înăbușe o revoltă în Seville
- 976 – califul Al-Hakam II moare și îi urmează Al-Mansur, care va deveni un dictator militar și care va uzurpa puterile califale și va lansa numeroase campanii ofensive împotriva creștinilor. Al-Mansur jefuiește Barcelona
- 977 – Al-Mansur va conduce armata împotriva creștinilor și o va face cu succes
- 981 – Al-Mansur înfrânge pe vechiul său prieten Ghalib, într-o bătălie confuză lângă Atienza. Ramiro III de Leon este înfrânt de Al-Mansur la Rueda și este obligat să plătească tribut califului de Cordoba
- 982 – Bermudo II devine rege de Leon
- 983 – după o revoltă eșuată în Maghreb, Zawi ibn Ziri berber, care provenea dintr-o familie regală tunisiană se va alătura lui Al-Mansur
- 985 – sub Al-Mansur și ulterior fiul său, orașele creștine sunt supuse numeroaselor raiduri. Al-Mansur jefuiește Barcelona
- 986 – Al-Mansur arde din temelii mănăstirea Sant Cugat del Valles
- 987 – Al-Mansur pune stăpânire pe castelele de la nord de râul Douro și sosește în orașul Santiago de Compostela. Acest oraș va fi evacuat și ars din temelii. El va lua ușile bisericii și clopotele mormântului sfânt dedicat Sfântului Iacob de la Santiago și vor duse în moscheea de la Cordoba
- 988 – Al-Mansur atacă Leonul. El jefuiește Leonul Zamora și Sahagun și dă foc marilor mănăstiri din Eslonza și Sahagun
- 989 – Al-Mansur jefuiește Osma
- 994 – mănăstirea de la Monte Cassino este distrusă pentru a două oară de către sarazini
- 995 – în ciuda rezistenței mai multor conți Al-Mansur le distruge capitala și anume Santa Maria de Carrion
- 997 – sub conducerea lui Al-Mansur, forțele musulmane mășăluiesc spre teritoriile din nord spre a captura pe creștini

- 998 – Wadih, un slav și cel mai bun comandant andalusian al timpului, cucerește Fez din Maroc
- 999 – Alfonso V devine rege de Leon, musulmanii încearcă să stabilească o garnizoană la Zamora
- 999-1018 – Alfonso V de Leon, reconstruiește regatele sale
- 1000 – Sancho III de Navara produce pierderi majore musulmanilor și re-
poartă victorii remarcabile
- 1000 – 1033 – Sancho III de Navara câștigă controlul asupra Aragonului și
Castiliei unind cele trei regate. Dar după moartea sa acest regat se destramă
- 1002-1008 – Al-Muzaffar, fiul lui Al-Mansur, conduce anual raiduri împo-
triva creștinilor
- 1002 – Al-Mansur ajunge până la Rioja. Însă armata lui Al-Mansur este
înăbușită de o coaliție a armatelor creștine în bătălia de la Calatanazor. Al-Mansur
moare datorită rănilor în orașul din Salem. Puterea califală ulterior va fi împărțită
între nobilii arabi și mercenarii berberi cât și a sclavilor slavi.
- 1003 – maurii întârzie cu înaintarea spre orașul Leon
- 1004 – raidurile arabe jefuiesc orașul Pisa
- 1008 – la moartea lui Al-Muzaffar, Abd er-Rahman ibn al-Mansur un alt fiu
al lui Al-Mansur preia rolul de conducător neoficial. În iarnă el conduce armata sa
împotriva creștinilor. Mohammad II, fiul cel mare a lui Abd er-Rahman III îl depune
pe Hisham II ca și calif și distruge complexul palatului lui Al-Mansur, al-Madinat al-
Zahira, lângă Cordoba. Mohammed II al-Mahdi devine calif de Cordoba. Urmează o
perioadă de anarhie timp de peste 23 de ani, timp în care vor apărea mai multe stătu-
te/comunități (muluk at-tawaif / reyes de taifas)
- 1009 – musulmanii iar pierd înaintarea spre Leon. Berberii sunt izgoniți din
Cordoba și se stabilesc în Calatavra. Generalii berberilor desemnează un alt descen-
dent al lui Abd er-Rahman III – Sulayman al-Mustain – ca și calif rival. Sulayman
al-Mustain caută ajutor la contele Sancho I Garcés al Castiliei împotriva lui
Mohammed II, îl înfrânge și jefuiesc Cordoba. Sulayman al-Mustain devine calif de
Cordoba ca Suleiman II după depunerea lui Mohammed II. Acum apar independen-
tele regate maure cu titlu de **Taifa**, **Badajos** devine independent față de califul de
Cordoba și va governa teritoriile dintre Coimbra și la nord de Alentejo.
- 1010 – Mohammed II caută ajutor la contele Ramon Borell de Barcelona și
Urgel. Armata catalană înfrânge pe berberii lui Suleiman II la Aqabat al-Baqar și din
nou lângă râul Guadiaro (lângă Ronda). Mohammed II reclamă sprijinul generalului
slav al-Wadih dar este asasinat. Hisham II restaurează califatul omayyad de Cordoba
cu ajutorul trupelor conduse de al-Wadih.
- 1012 – trupele berbere capturează Cordoba și ordonă ca jumătate din popu-
lație să fie executată. Suleiman II este reinstalat ca și calif de Cordoba de către arma-
ta berberilor

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1013 – Hisham II este ucis. Suleiman II își pierde puterea de a guverna peste berberii șefi. Evreii sunt expulzați din califatul de Cordoba. Halevi fuge în Malaga, în timp ce Suleiman atacă Cordoba. Halevi devine vizir al emirului de Granada. Foarte mulți evrei vor fugi în Granada. Califatul de Cordoba începe să se fărâmițeze în mai multe taifas-uri.

- 1014 – berberul șef Zawi ibn Ziri, liderul confederației de la Sanhaja își face Granada capitala sa

- 1015 – emirul Mujahid al-Amiri încearcă să cucerească Sardinia

- 1016 – Ali ibn Hammud, emir de Ceuta se declară el însuși de drept calif și mășăluiește spre Cordoba. Un general berber îl depune și-l execută pe califul Suleiman II

- 1018 – califul Ali ibn Hammud va fi asasinat la Cordoba, fratele său Al-Qasim îi reia locul. Zirizi din Granada înfrâng o armată andalusiană sub conducerea lui Abd er-Rahman IV al-Mutada. Taifa de Algarve devine independent

- 1021 – Abd er-Rahman IV al-Mutada devine calif de Cordoba. Yahya, fiul lui Ali ibn Hammud se revoltă în Malaga cu ajutorul berberilor.

- 1022 – Abd er-Rahman V devine calif de Cordoba cu sprijinul trupelor berbere. Apare taifa de Lisabona și el va fi anexat taifei de Badjoz.

- 1023 – Muhammad III devine calif de Cordoba cu sprijinul trupelor berbere. Emirul abbasid de Seville, Abu al-Qasim Muhammad ibn Abbad, își declară independență față de Muhammad III, califul de Cordoba

- 1025 – Abu al-Qasim Muhammad ibn Abbad capturează două castele de la Alafoes la nord-vest de Viseu

- 1027 – Hisham III devine calif de Cordoba

- 1028 – Alfonso V, rege de Asturia și Leon în timpul asediului Viseu-lui este ucis de o tijă. Bermundo III devine rege de Leon

- 1031 – Sancho III de Navara declară război lui Bermudo III de Leon. Califatul maur de Cordoba cade.

Era Almoravizilor (1031-1130)

Almoravizii, cei care au jurat credință lui Dumnezeu, erau o populație nomadă din Sahara, care se convertise recent la islamism și cucerise cea mai mare parte a Africii de nord-vest și alături de aceștia berberii saharieni înrudiți cu tuaregii de azi – care reunifică Spania musulmană devenită o anexă a statului african almoravid.

- 1031 – califatul de Cordoba cade. Hisham III, ultimul calif omayyad, dispare în obscuritate. Regele Sancho III al Navarei ia Leonul și Astorga

- 1033 – taifa de Mertola devine independent

- 1034 – leonezii distrug armata lui Ismail ibn Abbad de Seville și acesta fuge către Lisabona. Sancho III cel Mare încorporase Aragonul, Sobarbe, Barcelona ca și Asturia, Leon și Castilia și el însuși proclamându-se rege al tuturor spaniolilor.

- 1035 – Sancho III de Navara moare. Bermudo III de Leon reclamă coroana leoneză și fiii lui Sancho moștenesc teritoriile: Garcia IV în Navara și o parte din teritoriul vechii Castilii; Ferdinand I în noul regat de Castilia, Ramiro I în noul regat de Aragon. Castilia și Aragonul devin regate. În următorii 28 de ani Ferdinand I de Leon ia Coimbra și obligă pe musulmanii din Toledo, Seville și Badajoz să-i plătească tribut. Înainte de moartea sa teritoriile se împărat între fiii săi: Castilia merge la Sancho II și Leon la Alfonso VI de Castilia. Bermudo III de Leon înfrânge pe mauri în Cesar. În 1037 Ferdinand de Castilia, fiul lui Sancho III de Navara capătă regatul de Leon în bătălia de la Tamaron. Primul rege castilian, Ferdinand I, înfrânge și ucide pe socrul său Bermudo III de Leon, astfel moștenindu-i regatul său.
- 1038 – armata Granadei condusă de un vizir continuă războiul împotriva musulmanilor vecini, în special cei din Seville
- 1039 – Ferdinand I de Castilia – Leon se proclamă el însuși împărat al întregii Spanii
- 1040 – taifa de Silves devine independent
- 1043 – Saragossa și Toledo luptă pentru frontiera dincolo de orașul Guadalajara. Toledo plătește navarezilor pentru raidul din Saragossa și similar Saragossa plătește Leonului – Castiliei pentru raidul în Toledo. Rodrigo Diaz Vivar, care este cunoscut de musulmani sub numele „El Cid Campeador”, s-a născut în Burgos
- 1044 – Abbad III al- Mu'tamid, fiul emirului de Seville, Abbad II, reia Mertola care din 1033 era un taifa independent
- 1050 – contele Mendo Nunes de Portugalia este ucis într-o bătălie. Nuno Mendes, fiul contelui, devine conte de Portugalia.
- 1051 – Yusuf ibn Hud, fiul emirului de Lerida, plătește catalanilor protecție împotriva propriei familii din Saragossa. Taifa de Algarve este anexată taifei de Seville
- 1053 – emirul Al- Mutadid de Seville îi conduce pe Berberi până-n Arcos, Moron și Ronda
- 1054 – bătălia de la Atapuerca. Armata lui Ferdinand I de Castilia înfrânge pe cea a fratelui Garcia IV de Navara lângă Burgos
- 1055 – emirul Al- Mutadid de Seville îi conduce pe berberi spre Algeciras
- 1056 – apar almoravizii, dinastie care începe să se ridice ca și putere și care va conduce în Iberia islamică până în 1147
- 1057 – emirul Al-Mutadid de Seville îndrumă berberii spre Carmona. Ferdinand I de Castilia-Leon ia Lamego de la mauri.
- 1058 – emirul Al-Muzaffar Al-Aftas din dinastia aftizilor plătește creștinilor să părăsească Badajoz, dar nu înainte ca Ferdinand I de Castile-León să ia Viseu.
- 1060 – Ferdinand I de Castile-León impune un tribut anual musulmanilor de Saragossa
- 1062 – Ferdinand I de Castile-León invadează Toledo. Emirul Al-Mamun devine tributar Castiliei. Ferdinand invadează Badajoz și reușește să ia tribut de la emirul Al-Mutadid de Seville

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1063 – bătălia de la Graus dintre Ramiro I de Aragon și emirul al-Muqtadir din Zaragoza. Rodrigo Dias de Vivar se pare că a făcut parte din contingentul castilian. Emirul de Lerida a fost nevoit să se predea în urma asediului asupra cetății sale. Seville este obligată să plătească tribut creștinilor. Taifa de Seville anexează taifa de Silves
- 1064 – Ferdinand I de Castile-León reia vechea posesiune a Castiliei care fusese anexată la Navara de tatăl său, Sancho cel Mare. Ferdinand I de Castile-León asediază Coimbra musulmană. Guvernatorului musulman care s-a predat i s-a permis să plece cu familia sa, dar 5 000 de locuitori sunt luați captivi și toți musulmanii sunt forțați să părăsească teritoriile portugheze trecând peste râul Mondego. Generalul Sisnando Davides care a condus asediul asupra regiunii Coimbra devine conte de Coimbra. Calendarul hispanic este adoptat
- 1065 – război civil în Castilia – Leon. În aprilie emirul Al-Muqtadir de Saragossa, ajutat de 500 de cavaleri sevilieni, asediază Barbastro. Tot în același timp Al-Muqtadir de Saragossa rupe relațiile cu Castilia, și Ferdinand I va conduce o expediție spre Saragossa luând Alquezar și apoi spre Valencia. În ciuda faptului că emirul Mamun de Toledo era tributar Castiliei, îl va susține pe ginerele său, emirul Abd al-Malik. Mamun ulterior îl detronează pe Malik și încorporează Valencia în regatul de Toledo. Ferdinand I moare și imperiul său se va împărți între cei trei fii ai săi
- 1065 – independența regatului de Galicia și Portugalia este proclamată sub conducerea lui Garcia II de Galicia
- 1066 – zirizi din Sanhaja încearcă și instigă un pogrom al evreilor din Granada
- 1067 – armata castiliană, sub conducerea lui Sancho II și Rodrigo Diaz, asediază Saragossa. Emirul Al-Muqtadir va plăti o răscumpărare cât și promisiunea plătirii tributului
- 1068 – bătălia de la Llantada a avut loc pe malurile râului Pisuerga la hotarul dintre Leon și Castilia. Alfonso VI de Leon conduce o campanie împotriva Badajoz-ului dar se va retrage când emirul Mamun de Toledo intervine. Badajoz-ul devine tributară Leonului
- 1069 – Alfonso al VI-lea de Leon va prelua Badajoz-ul. Seville ia Cordoba
- 1070 – contele Nuno Mendes al Portugaliei se ridică împotriva regelui Garcia II de Galicia
- 1071 – bătălia de la Pedroso între Garcia II de Galicia și contele Nuno Mendes, care va fi ucis, fapt pentru care Garcia II se va proclama rege al Portugaliei. Dar acesta va fi capturat de fratele său Sancho II de Castilia. Garcia va mijloci pentru eliberarea sa prin intermediul lui Al-Mu'tamid de Seville
- 1072 – bătălia de la Golpejera. Sancho II de Castilia înfrânge pe fratele său Alfonso VI de Leon, lângă râul Carrion. Alfonso este capturat și caută refugiul în Toledo, dar Sancho este asasinat astfel încât Alfonso moștenește regatul de Leon – Castilia
- 1073 – emirul de Granada respinge cererea castilienilor pentru tribut, totuși Abbad III, emirul de Seville, oferă să plătească în schimb

- 1074 – El Cid se căsătorește cu Jimena, nepoata lui Alfonso IV de Castilia. Emirul Al-Mu'tamid de Seville îi îndrumă pe berberi spre Jaen
- 1075 – Toledo ia Cordoba de la Sevilia cu ajutorul trupelor castiliene
- 1076 – Ferdinand I de Leon-Castilia asediază pe musulmani și Acoria din Badajoz. După ce emirul de Toledo moare, Seville ia Cordoba înapoi
- 1077 – Alfonso VI de Castilia și Leon se proclamă împărat al tuturor spaniolilor
- 1078 – Seville ia Valencia de la Toledo. Ca și rezultat, Al-Qadir din Toledo este forțat să recunoască pe al-Mutawwakil de Badajoz ca noul conducător
- 1079 – bătălia de la Cabra. Rodrigo Diaz înfrânge pe emirul Abd Allah de Granada, care fusese ajutat de contele castilian Garcia Ordinez. Bătălia de la Coria. Alfonso VI înfrânge pe emirul musulman de Badajoz al-Mutawwakil. Al-Mutawwakil renunță la controlul asupra lui Toledo și al-Qadir este reinstalat
- 1081 – El Cid este exilat de Alfonso IV de Castilia și intră în serviciul regelui maur al orașului Saragossa
- 1082 – bătălia de la Almenar unde Rodrigo Diaz conduce armata lui Al-Mutamin de Saragossa înfrângând armata regilor de Valencia, Lerida, Aragon și a contelui de Barcelona
- 1083 – Alfonso de Leon și Castilia ajunge în Tarifa de unde va supraveghea strâmtoarea Gibraltarului
- 1084 – armata musulmană de Saragossa condusă de El Cid înfrânge pe aragonezi
- 1085 – creștinii iau Salamanca. Alfonso VI de Castilia ia Toledo
- 1086 – Abbad III Al-Mu'tamid le cere almoravizilor ajutor împotriva lui Alfonso VI de Castilia. Almoravizii vor face incursiuni violente în special în zona Granada și Lucena. Ei vor face persecuții și masacre înșiși evreii înstăriți fug la creștini. Bătălia de la Sagrajas/az – Zallaqah la nord-est de Badajoz între Alfonso VI de Castilia și Yusuf ibn Tashfin
- 1087 – Alfonso VI de Castilia ia fortăreața din Aledo
- 1088 – Yusuf ibn Tashfin se alătură lui al-Mu'tamid de Seville și Abd Allah de Granada. Aceștia vor asedia Aledo timp de 4 luni, dar o vor face fără succes
- 1090 – trupele creștine intră în Santarem, Lisabona și Sinitra. Yusuf ibn Tashfin cucerește Granada
- 1091 – murabitunii iau Cordoba și valea Guadalquivir. În septembrie Seville se predă lui Muhammad ibn Abi Bakr. Ulterior murabitunii iau Aledo, Almeria și Ronda. Taifa de Mertola cade în mână almoravizilor
- 1092 – Toledo cade în mâna creștinilor
- 1093 – se încearcă o cucerire a Valenciei de murabituni
- 1094 – Alfonso VI de Castilia dăruiește lui Henry de Burgundia guvernarea Portugaliei și Coimbra. Almoravizii iau Badajos și Lisabona. El Cid va captura Valencia de la mauri
- 1095 – almoravizii iau Santarem

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1097 – El Cid înfrânge pe murabituni la Bairen lângă Valencia
- 1099 – asediul murabitunilor asupra Valenciei, când El Cid și moare la 10 iulie 1099
 - 1100 – Molina cade în mâna creștinilor
 - 1102 – adepții lui El Cid părăsesc Valencia și musulmanii ocupă peninsula până la Saragossa
 - 1103 – Ali, fratele guvernatorului de Granada, Muhammad ibn al-Hajj, este ucis în bătălia de lângă Talavera
 - 1105 – Almohazii – un grup berber din munții Atlas din Maroc – încep o mișcare religioasă de a scăpa islamul de impurități. Aceștia au inițiat răzmerițe și persecuții atât asupra musulmanilor cât și non-musulmanilor. În câteva orașe evreii și creștinii au avut de ales între convertire, exil sau moarte
 - 1106 – Yusuf ibn Tashfin moare și fiul său Ali preia conducerea peste imperiul murabitunilor
 - 1107 – regatul de Galicia trece sub conducerea lui Alfonso Raimundez
 - 1108 – bătălia de la Ucles, la est de Toledo. Creștinii vor abandona Cuenca și Huete
 - 1109 – Alfonso VI de Castilia și Leon mor
 - 1110 – al-Mustain de Saragossa conduce o expediție împotriva creștinilor, dar este ucis la Valtierra
 - 1111 – almoravizii conduși de Sir ibn Abi Bakr ocupă Lisabona și Santarem
 - 1112 – aragonezii iau Huesca
 - 1114 – o expediție murabitună în Catalonia. Conte Ramon Berengar III preia insulele Baleare după moartea emirului de Majorca. Taifa de Beja și Evora devin independente
 - 1115 – guvernatorul de Saragossa, Abu Bakr ibn Ibrahim ibn Tifilwit, asediază Barcelona timp de 20 de zile. Murabitunii se retrag pe când contele Ramon Berengar III se întorcea din Majorca. Flota murabitunilor ia din nou insulele Baleare.
 - 1117 – almoravizii iau Coimbra dar o abandonează după câteva zile
 - 1118 – Alfonso I de Aragon ia Saragossa de la musulmani. Saragossa va rămâne în mâinile creștinilor
 - 1120 – Alfonso I de Aragon înfrânge la Cutanda pe murabituni
 - 1121 – aragonezii iau Calatayud. Locuitorii din Cordoba se revoltă împotriva murabitunilor
 - 1122 – aragonezii iau Daroca
 - 1125 – Alfonso I ajunge la Guadix
 - 1126 – almoravizii deportează creștinii în Maroc. Alfonso I de Aragon înfrânge pe murabituni la Arinzul lângă Lucena
 - 1127 – regatul de Leon invadează Portugalia și asediază Guimaraes

- 1129 – Alfonso I înfrânge pe murabituni, probabil la Cullera sau Alcala, lângă Alcira
- 1130 – O școală a fost întemeiată pentru oameni de știință de către Alfonso VII de Castilia în Toledo.

Declinul și supunerea față de guvernarea creștină (1130-1481)

- 1130 – Tashfin ibn Ali ibn Yusuf ia castelul din Aceca; la sud de Toledo murabitunii înfrâng invazia aragonezilor
- 1133 – armata creștină din Toledo ajunge la porțile Seviliei și ucid pe guvernatorul murabitun Abu Hafs Umar ibn Ali ibn al-Hajj
- 1134 – murabitunul Tashfin ibn Ali ibn Yusuf face un raid în zona Caceres. Alfonso I de Aragon asediază micul oraș din Fraga
- 1135 – regele Alfonso VII de Castilia și Leon se proclamă împărat al tuturor spaniolilor
- 1136 – murabitunul Yahya ibn Ali ibn Ghaniya; Sa'd ibn Mardanish reia Mequinenza
- 1137 – unirea dintre regatul de Aragon și regiunile Cataloniei. Murabitunul Tashfin ibn Ali ibn Yusuf înfrânge pe castilieni lângă Alcazar de San Juan și jefuiește castelul din Escalona la nord de Tagus. Prințul Alfonso I de Portugalia încearcă și eșuează să ia Lisabona de la mauri
- 1139 – bătălia de la Ourique împotriva almoravizilor. După această bătălie în 26 iulie este declarată independența Portugaliei de regatul de Leon și Castilia
- 1140 – poemul „Del Mio Cid” este scris. Regele Alfonso I al Portugaliei încearcă și eșuează să ia Lisabona de la mauri
- 1143 – tratatul de la Zamora: Alfonso VII de Leon și Castilia recunoaște regatul de Portugalia
- 1144 – muridunii (apostolii) sub Abul-Qasim Ahmad ibn al-Husayn al-Qasi se revoltă în Algarve. Ibn al-Mundhir ia Silves. Tot atunci taifa de Mertola și Silves devin din nou independente
- 1145 – locuitorii Cordobei izgonesc pe guvernatorul murabitun și-l ridică Hamdin ibn Huhammad ibn Hamdin ca emir. Portugalia reia Leiria de la mauri. Taifa de Badajos devine din nou independentă și preia taifa de Mertola
- 1146 – al-Mustansir acceptă coroanele de Valencia și Murcia, însă creștinii îl vor învinge pe al-Mustansir lângă Albacete. Taifa de Meltora câștigă independența față de Badajos
- 1147 – Alfonso VII de Castilia ia Calatrava, regele Alfonso I de Portugalia preia taifa din Santarem. O coaliție creștină atacă Almeria pe mare și pe uscat. Pe care o vor și cuceri și care va fi dată genovezilor. Asediul asupra Lisabonei începe după ce armatei lui Alfonso I de Portugalia i se alătură cruciații. În 25 octombrie orașul Lisabona își deschide porțile armatei creștine și va rămâne în mâinile creștinilor. Orașele Almada și Palmela la sud de Lisabona sunt luate de la mauri de către portughezi

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1148 – Almohazii iau Seville. Aragonezii iau Tortosa
- 1149 – Aragonezii iau Lerida și Fraga
- 1150 – Taifele de Badajos și de Beja și Evora sunt luate de almohazi
- 1151 – almohazii reiau Almeria. Evreii și creștinii fug în nordul regatelor creștine din Spania. Regele Alfonso I de Porutgalia încearcă să ia Alcacer Do Sal de la mauri. Taifa de Mertola este luată de almohazi
- 1155 – almohazii iau Granada de la murabituni. Taifa de Silves este luată de almohazi
- 1157 – almohazii iau Almeria de la genovezi
- 1158 – Alfonso I de Portugalia ia Alcacer Do Sal de la mauri
- 1159 – Evora și Beja sunt luate de la mauri de către portughezi
- 1161 – Evora, Beja și Alcacer Do Sal sunt luate de mauri
- 1162 – are loc uniunea dintre Aragon și Catalonia cu provincia Barcelona. Regele Alfonso I de Portugalia reia Beja de la mauri
- 1165 – Yakub Al-Mansur (1184-1199) se impun restricții dure asupra noilor convertiți. Portughezii reiau Evora de la mauri
- 1166 – armata portugheză ia Serpa și Moura de la mauri
- 1169 – regele Alfonso I al Portugaliei ia de la mauri Alentejo cu sprijinul cavalerilor templieri
- 1170 – un război intermitent între Leon și Castilia. Almohazii transferă capitala lor la Seville
- 1171 – almohazii încep construirea în Alcazar a palatului lor
- 1172 – almohazii capturează Murcia și iau Valencia
- 1174 – regatul de Aragon recunoaște independența Portugaliei
- 1179 – Castilia și Aragon sunt de acord cu viitoarea împărțire a Andalusiei
- 1184 – Portughezii înfrâng pe almohazi la Santarem
- 1185 – Sancho I devine rege al Portugaliei
- 1185-1212 – Sancho I fondează câteva noi orașe și sate populându-le cu flamanzi și burgunzi
- 1195 – almohazii înfrâng castilienii la Alarcos
- 1200 – zeloșii almohazi inițiază din nou răzmerițe și persecuții împotriva musulmanilor, creștinilor, evreilor
- 1203 – almohazii iau Majorca de la murabituni
- 1212 – Alfonso II devine rege al Portugaliei. Bătălia de la Las Navas de Tolosa, Alfonso VIII de Castilia, Sancho VII de Navara, Pedro II de Aragon și Alfonso II de Portugalia înfrâng pe almohazi în această celebră bătălie. După această înfrângere imperiul almohad intră într-un serios declin în Spania și nordul Africii
- 1213-1276 – regele Iacob I de Aragon încurajează pe evreii din Franța și din nordul Africii să se stabilească în Aragon

- 1215 – Conciliul IV de la Lateran instituie așa-numita emblemă a rușinii pe care evreii erau obligați să o poarte pentru a se deosebi de creștini
- 1217 – portughezii iau orașul Alcacer Do Sal de la mauri
- 1217-1252 – Fernando III, rege de Castilia și Leon, cucerește Cordoba, Murcia, Jaen și Seville. Granada rămâne ca singurul regat independent
- 1218 – universitatea din Salamanca este fondată de Alfonso IX
- 1227 – Denia cade în mâinile creștinilor
- 1228 – sub Alfonso X vor apărea așa-numitele „*Las Siete Partidas*”. Badajos cade în mâinile creștinilor
- 1229 – Iacob I de Aragon reia Majorca, Jerica, Murviedro-Sagunto
- 1230 – unirea finală dintre Leon și Castilia. Alfonso IX de Leon avansează de-a lungul râului Guadiana, ia Merida și Bajados și deschide calea spre cucerirea Seville
- 1232 – Ibiza și Jaen cad în mâinile creștinilor
- 1233 – Castilia înfrânge Granada în bătălia de la Jerez
- 1236 – Portugalia capturează Algarve. Ferdinand III de Castilia recapturează Cordoba. Cu ajutorul conducătorului de Granada Ferdinand I de Aragon va lua Seville
- 1238 – Aragon capturează Valencia. Iacob I de Aragon reia Valencia, Albarracin, Alpuente, Tortosa din mâinile musulmanilor. Tot el câștigă controlul asupra fabricilor de hârtie de la Xativa
- 1234 – Iacob I reia Murcia de la mauri
- 1244 – Arjona și Baeza cad în mâinile creștinilor
- 1245 – încep necazurile musulmanilor în Valencia. Iacob I Aragon îl va determina pe comandantul musulman Al-Azraq să se predea
- 1246 – Carmona cade în mâinile creștinilor
- 1247 – Al-Azraq rupe tratatul semnat în 1245 și conduce o revoltă în Valencia. Rebelii musulmani din Valencia intră în teritoriile controlate de mugehari, care dețineau 8 castele în valea Alcalá. Alfonso III devine rege de Portugalia și Sancho II este exilat la Toledo
- 1248 – Ferdinand III de Castilia ia Seville după 16 luni de asediu. O nouă dinastie cea a nasrizilor este fondată în Granada. Orihuela cade în mâinile creștinilor
- 1252-1284 – Alfonso X cel înțelept continuă cuceririle din peninsula și este obligat să facă față revoltelor mudeharilor din Andalusia și Murcia. El este cel care a proiectat așa-numitele „*Fuero de las Leyes*”
- 1250 – Mertola, Santa Maria del Algarbe, Silves, Tavira, Tejada, Constantina, Huelva și Jerez cad în mâinile creștinilor
- 1252 – au loc războaie civile în Castilia
- 1255 – Lisabona devine capitala Portugaliei
- 1256 – diferite lupte ale rebelilor din Valencia cu aragonezii

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1258 – regele Iacob I de Aragon suprimă rebeliunea din Valencia
- 1262 – Niebla cade în mâinile creștinilor
- 1264 – revolta musulmană din Andalusia
- 1266 – Lorca, Murcia, Purchena și Segura sunt luate de la musulmani și rămân creștinilor
- 1272 – regele Alfonso III de Portugalia ia Faro de la mauri și astfel ia sfârșit reconquista portugheză
- 1275 – marinizii fac câteva expediții în Iberia. Musulmanii înfrâng pe creștini la Ecija
- 1276 – musulmanii se revoltă în Valencia
- 1280 – musulmanii folosesc arme incendiare la Cordoba
- 1287 – Menorca cade în mâinile creștinilor
- 1292 – Castilia capturează Tarifa de la marinizi
- 1295 – războaie civile în Castilia
- 1297 – regele Dinis al Portugaliei semnează un tratat cu regele Ferdinand IV de Castilia pentru a defini granițele dintre Portugalia și Castilia și Leon
- 1306 – musulmanii utilizează din nou armele incendiare în Gibraltar
- 1309 – Ferdinand IV ia Gibraltarul. Algeciras cade în mâinile creștinilor
- 1310 – Castilia capturează Gibraltarul
- 1312-1350 – războiul dintre Alfonso XI și Granada
- 1319 – Granada înfrânge invazia castiliană
- 1324 – Catalonia ocupă Sardinia
- 1325 – Alfonso XI înfrânge pe Muhammad IV al Granadei
- 1330 – are loc bătălia de la Teba
- 1331 – Granada utilizează mingi de fier propulsate prin foc împotriva Alicante și Orihuela
- 1333 – Granada reia Gibraltarul de la castilieni
- 1340 – Alfonso XI câștigă bătălia de la Rio Salado
- 1341 – Portugalia face raiduri asupra insulelor Canare
- 1343 – Granada folosește tunul pentru apărarea Algecirasului
- 1345 – regatele de Catalonia-Aragon și Rousillon-Majorca se reunesc
- 1348 – ciuma lovește Europa
- 1350 – Pedro de Castilia ia tronul Castiliei
- 1383-1385 – război civil portughez și anarhie politică: 1383-1385 criza
- 1385 – o nouă dinastie se întemeiază în Portugalia înlocuind casa de Burgundia cu casa de Aviz
- 1391 – evreii din Palma, Majorca și Girona sunt masacrați
- 1394 – bătălia de la Egea. Trupele Granadei devin primele trupe din Spania care folosesc pistoalele
- 1402 – aventurierii franci ocupă insulele Canare în numele Castiliei

- 1410 – un atac împotriva Granadei este condus de Ferdinand de Aragon. El nu a putut să ia Granada dar a luat orașul Antequera. Aceasta este considerată cea mai importantă victorie împotriva musulmanilor de când domnea Alfonso al XI-lea.
- 1415 – Portugalia ia orașul Ceuta din nordul Africii
- 1419 – Portugalia descoperă insulele Madeira
- 1431 – Portugalia descoperă insulele Azores
- 1434 – Portugalia începe sistematic explorarea coastei africane
- 1435 – Genovezii înfrâng pe aragonezi
- 1462 – Castilia ia Gibraltarul din nou
- 1469 – Izabela I de Castila și Fernando II de Aragon se căsătoresc astfel având loc unirea dintre Castilia și Aragon
- 1470 – Castilianii cuceresc insulele Canare

Castilia – Aragon cuceresc regatul de Granada (1481-1491)

- 26 decembrie 1481 – emirul Abu Hasan al Granadei surprinde într-o noapte furtunoasă garnizoana castiliană de la Zahara. Întreaga populație a fost făcută sclavă
- 1482 – forțele Castiliei-Aragon pun stăpânire pe Alhama. Abu Hasan încearcă să reia prin asediu dar se retrage spre Granada. Asediul asupra Loja , Ferdinand al II-lea se reîntoarce spre Cordoba
- 1483 – bătălia de la Axarquia, unde emirul Muhammad al XII-lea al Granadei devine primul rege al Granadei capturat de creștini
- 1484 – armata castiliană – aragoneză condusă de Ferdinand II de Aragon se adună la Antequera mergând spre Alora, Coin, Cazabonela, Almjia, Cartama, Pupiana, Alhendrin și fertila vale de Málaga înainte de a se întoarce la Antequera. Ei vor captura Alora și Senetil și vor face raid în fertila vale a Granadei
- 1485 – Muhammad XII fuge la Ferdinand II de Aragon la Cordoba. Ferdinand asediază Coin și Cartama, care vor fi și cucerite. Abu Hasan al Granadei moare și Al-Zagal își asumă titlul de emir. Al-Zagal înfrânge pe creștini care se adunaseră la Alhama în drumul lor spre Granada. Grupul castilian-aragonez va lua castelele de Cambil și Albahar cât și castelul Zalea
- 1487 – Málaga e cucerită de creștini
- 1489 – Spania capturează Baza, Almeria cade în mâinile creștinilor
- 1491 – musulmanii din Granada se predau în mâinile creștinilor. Abu abd Allah Muhammad XII sultan de Granada abandonează controlul musulman al ultimei cetăți din Peninsula Iberică, semnând și acel tratat de la Granada. Guadix cade în mâinile creștinilor

Consecința (1492)

- 2 ianuarie 1492 – monarhii catolici, regina Isabella de Castilia și regele Ferdinand II de Aragon preiau Granada

STUDII ȘI ARTICOLE

- 1496 – toți maurii sunt dați afară din Portugalia

1502 – după numeroase rebeliuni maurii sunt forțați și dați afară din Spania alături de evrei care colaboraseră cu maurii împotriva creștinilor în timpul stăpânirii musulmane.

Arab Conquests in Spain. *The Arabian Peninsula is situated in Southwest Asia at the junction of Africa and Asia consisting mainly of desert. The area in the east of the Peninsula, situated at about 3,000 altitude above the Red Sea used to be called in the Antiquity "The Blessed Arabia." The rest of the Peninsula is a desert full of sand and rocks. There are several references in Acadian and Hebrew texts to a population of Aribi, Arabu, Arubu (in Acadian) and Arab (in Hebrew), living in the Syro-Mesopotamian desert and in northwestern Arabia. The offensive of the Christian troops started as algaras, i.e. sudden incursions, into the Moorish Spain, and continued with more attacks after the caliphate of Cordoba became politically divided in the 11th century. After the battle of Sagrajes (az-Zallaqah) in 1086 when the Almohads defeated the Christians, there was a new period of incursions. The offensive of the Christian Kingdoms was continued in the late 12th century. After the great battle of Las Navas de Tolosa in 1212, in which the troops of the Spanish Christian kingdoms supported by European crusaders defeat the Almoravid army, the Reconquista entered its final stage, ended three centuries later when Granada was re-conquered.*

Disputa dintre Roma și Constantinopol pentru Biserica Bulgară

Dr. Sebastian CÂRSTEA

I. Cadrul general

Raportându-ne la tematica propusă în prezentul studiu – *Disputa dintre Roma și Constantinopol pentru Biserica Bulgară* – trebuie să avem în vedere contextul în care a avut loc această „dispută”, motivele care au determinat-o, dar și situația internă și externă a celor două centre bisericești deja amintite. Acest fapt se poate materializa numai în strânsă legătură cu modul în care centrele bisericești, Roma și Constantinopol, au luat ființă, s-au dezvoltat, dar mai ales și-au formulat, inițial împreună, ulterior și în mod separat, doctrina și exteriorizat jurisdicția bisericească, și până la un punct cea politică.

Bineînțeles, că fiecare aspect, care din punct de vedere teoretic separă cele două biserici necesită o cât mai bună examinare, făcută fără prejudecăți, singurul criteriu valabil fiind cel al condițiilor istorice, în care problema respectivă a apărut, fapt ce poate ilustra cel mai bine adevărul istoric. Mai mult decât atât nu trebuie uitat faptul că unele diferențe apărute în sfera bisericească au dat naștere la manifestări diferite, unele din ele raportate direct la persoane. Iar unul din cazurile concrete a fost al patriarhului Fotie (858-867, 877-886), de numele căruia s-a legat în mod inevitabil disputa pentru jurisdicția asupra Bisericii din Bulgaria¹.

Astfel, în perioada vizată de noi, Biserica din Constantinopol a făcut față disputei iconoclaste în chiar interiorul ei, fapt care, pentru o perioadă de un secol va determina și schisma cu Roma, pentru ca ulterior alte două dispute să se facă simțite, afectând relația cu Biserica latină. Este vorba de misiunea întreprinsă la popoarele slave, pentru evanghelizarea acestora (în primul rând acceptul Constantinopolului pentru utilizarea limbii slavone în activitatea de propovăduire a Evangheliei, coroborată cu misiunile bizantine în afara granițelor la chazari, bulgari și moravi, dar mai ales cu încercarea Romei de a așeza Bulgaria sub propria sa autoritate bisericească²), iar pe de altă parte, alegerea de nou patriarh la

¹ Francisc Dvornik, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London, 1974, p. 19.

² Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, zwölfte Auflage, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1960, p. 175, 176.

Constantinopol, oscilația între Ignatie (847-858, 867-877) și Fotie³, alegere în care papalitatea dorea să aibă un cuvânt de spus, din punctul de vedere al primatului papal, revendicat, nu doar onorific, de Biserica Latină.

De cealaltă parte Biserica Romei era preocupată, în această perioadă, nu numai de consolidarea alianței cu Imperiul Franc, ci mai ales de creșterea prestigiului său universal, ca o consecință firească a doctrinei despre primatul papal găsește inflexiuni și în aria jurisdicțională. Această pretenție la primatul de jurisdicție al Bisericii Romane, dreptul în autoritatea dogmatică peste întreaga Biserică contrazicea în totalitate principiul pentarhiei, principiu definitivat în cadrul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din 451, prin canonul 28, când practic se va consemna cea de a patra perioadă a reorganizării bisericești, ce privea în mod direct și Biserica creștină⁴. Cu toate acestea însă papa Nicolae I (858-867) vorbește în acest context despre drepturile Bisericii Latine, în scrisoarea sa către Împăratul Mihail III (842-867) din 865, despre primatul papal și despre adevăratele patriarhate în scrisoarea de răspuns către bulgari din 866 (în care Biserica Răsăriteană apărea într-o vădită stare de inferioritate), desigur în dorința de combatere a lui Fotie în această direcție⁵, pe care de altfel încerca să îl discrediteze nu numai din punct de vedere teologic, ci și sacramental (aceasta direct prin nrecunoașterea sa).

1.1. Roma și Constantinopol din perspectivă istorică și bisericească

O scurtă prezentare istorică a celor două centre, din perspectiva importanței lor politice și bisericești, ne poate ajuta să înțelegem mai bine fondul problemei în cauză și să observăm modul concret de raportare a religiosului la politic, desigur în funcție de determinările epocii.

Decizia lui Constantin, care a constituit într-adevăr o a doua Romă, o nouă capitală, dar în mod efectiv și nu nominal⁶, deoarece Roma pierdea din importanța ei politică, rămânând izolată în timp și vulnerabilă năvălirilor popoarelor migratoare⁷, și actul de întemeiere al noului centru politic, militar și religios va avea un rezultat neașteptat pe scena istoriei. Aceasta deoarece Constantinopolul și Roma, centrele bisericești și politice din Răsărit și Apus, vor avea un rol deosebit nu numai în acțiunea de răspândire a creștinismului, ci și în încercarea de păstrare a influenței lor, în spațiile deja încreștinate.

Prin raportare la aceste lucruri, referindu-ne mai ales la modul în care creștinismul încerca să rezolve diferite probleme apărute în sânul său, reamintim faptul că întreg creștinismul recunoștea prin intermediul Sinoadelor Ecumenice, competența

³ Ernst Christoph Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1999, p. 36-37.

⁴ Milan Šesan, „Iliricul între Roma și Bizanț”, în *MA*, IV (1959), nr. 11-12, p. 212.

⁵ Adolf Martin Ritter & Bernhard Lohne & Volker Leppin, *Mittelalter*, Neukirchener Verlag, 2001, p. 65, 66.

⁶ Erwin Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München, München, 1968, p. 22.

⁷ Nicole Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. III, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 83.

acestora de a decreta norme și legi, canoane recunoscute de întreaga Biserică și de aceea fiecare dintre aceste adunări trebuia să aibă o certitudine și o valoare indubitabilă în această direcție⁸. Desigur, au existat și poziții diferite, care vor afecta în timp relațiile dintre cele două centre.

Astfel, la Sinodul de la Constantinopol din 381, prin canonul 3, scaunul episcopal din Constantinopol este ridicat la un rang, pe care timp de trei secole nu îl avusese, cu specificarea că este „noua Romă”. Motivarea pentru acest canon 3 se baza pe faptul că încă de la Sinodul de la Niceea prin canonul 4 a fost fondat principiul ca domeniul mitropolitan și centrul bisericesc să corespundă cu cel politic⁹. Această politică externă de unitate, pe care Biserica Răsăriteană o urmărea, găsea un rezultat tocmai în unitatea politică și cea dogmatică. Din păcate acest lucru, precum și dezvoltarea diferită în limba latină și greacă, deci de ordinul terminologiei, au determinat disputa pentru întâietate între Roma și Constantinopol, dispută care a avut mai multe puncte de referință, anterioare momentului urmărit de noi, adică problema bulgară: astfel disputa dintre Roma și Constantinopol s-a adâncit, când împăratul Zenon (474-491) și patriarhul Acachios (472-488) au favorizat monofizitismul. Papa Felix III (483-492) îl excomunică pe Acachios în 484, în timp ce în Antiohia, Alexandria și Constantinopol numele papei a fost șters din diptice. Abia în anul 519 a fost din nou restaurată comuniunea bisericească, dar despărțirea se făcea simțită. 100 de ani mai târziu lua naștere o altă dispută. Este vorba de această dată despre luarea titlului de *patriarh ecumenic*, de către patriarhul Ioan IV Postitorul (582-595), termen utilizat din 588¹⁰, se înțelege numai de către Patriarhia din Constantinopol. Mai amintim de asemenea faptul că și canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon a confirmat canonul 3 al Sinodului II Ecumenic al Constantinopolului din 381, prin care se acorda întâietate onorifică Romei, deoarece este orașul împăratului. Legații Papei Leon I (440-461) au protestat împotriva acestui canon, care punea în viziunea lor Biserica Romană într-o stare de egalitate cu cea a Constantinopolului, lipsind deci posibilitatea primatului jurisdicțional, dar cu toate acestea canonul respectiv a fost aprobat de către sinodali. La aceasta se adăuga desigur deciziile Sinodul II Trulan sau Quinisext de la Constantinopol 691-692, unde nu numai că s-a făcut vizibilă înstrăinarea dintre obiceiurile celor două biserici și diferențele cultice care existau, ci s-a specificat încă o dată faptul din care rezulta că scaunul patriarhal de la Constantinopol se bucură de aceleași drepturi și privilegii ca și cel al Romei vechi și în toate privințele are aceeași importanță¹¹, având deci prerogative identice cu cel al Romei, devenind astfel vizibile unele probleme de natură teologică, dar și de sorginte jurisdicțională.

⁸ Ernst Christoph Suttner, „Auf der Suche nach gesamtchristlicher Anerkennung für den Dienst des Bischofs von Rom als erstem unter den Bischöfen”, în *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Rappert, Augustinus Verlag, Würzburg, 2003, p. 174.

⁹ Axel Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2002, p. 9, p. 10, p. 13.

¹⁰ Friedrich Heiler, *Die Ostkirchen*, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel, 1971, p. 19, 21.

¹¹ Wolfgang Hage, *Das Christentum in frühen Mittelalter*, Vandenhoeck Verlag, Ruprecht in Göttingen, 1993, p. 155.

Desigur, că aici era mai ales o problemă de drept bisericesc, deoarece pentru sinodali din jurisdicția răsăriteană a imperiului, sinodul era acela care posedă autoritatea și nu papa, sinodul fiind în măsură să ia deciziile. Această hotărâre de la Calcedon a rămas valabilă și nu s-a schimbat nici la sinoadele ecumenice ulterioare. Roma opunea însă sistemului pentarhiei pe cel al primatului papal, ca rezultat direct al moștenirii petrine. Pentru prima dată împotriva acestui lucru – a canonului 3 elaborat la Sinodul de la Constantinopol din 381 – a protestat Papa Damasus I (366-384). El a înștiințat prin intermediul unui sinod din 382 că Biserica Romană nu era reprezentată prin hotărârile sinodale ale altor biserici, ci prin cele ale primatului instaurat de Petru prin instituționare divină. Papalitatea a încercat, fără succes, o micșorare a pretenției de ridicare în rang al Constantinopolului, dar în cele din urmă a recunoscut abia prin canonul 21 al Sinodului anti-Fotie de la Constantinopol din 869-870 valabilitatea ierarhică, dar desigur sub forma cezaropapismului¹².

1.2. Jurisdicția bisericească

Extrem de importante, pentru înțelegerea stării de fapt care a generat conflictul dintre cele două centre, Roma și Constantinopol, sunt, în ceea ce privește jurisdicția acestora, măsurile luate în decursul timpului de către împărații bizantini și de papalitate, privitor la modul de exercitare a acestei jurisdicții. Desigur, o problemă importantă, care privește în mod direct tema noastră este cea a Illyricului răsăritean.

Creștinismul din regiunile Illyricului este de sorginte apostolică, Sf. Ap. Pavel fiind acela care a întemeiat primele centre creștine la Tesalonic, Bereea și Fillipi, centre care s-au dezvoltat în timp, astfel încât, în secolele III-IV, sediile episcopale erau numeroase. Influența exercitată asupra acestor sedii venea din partea Răsăritului, deși limba utilizată era atât greaca cât și latina¹³. Se știe faptul că granițele politice dintre Răsărit și Apus s-au format, mai mult sau mai puțin, în legătură cu cele bisericești. Un teritoriu de mijloc, intermediar, este cel cunoscut sub numele de Illyricum, care cuprindea printre altele și partea de sud-vest a Bulgariei, stătea – *în opinia istoricilor latini* – din punct de vedere bisericesc sub influența Romei, dar s-a manifestat dorința Constantinopolului, de la bun început să atragă aceste regiuni în sfera sa de jurisdicție. A rezultat astfel rivalitatea dintre cele două centre pentru jurisdicția asupra teritoriului Illyricum¹⁴. Desigur că reorganizarea politică succesivă a Imperiului Roman a determinat și o reorganizare bisericească, fapt pentru care este ușor de înțeles că și organizarea bisericească a avut ca punct central organizarea politică, fiind în mod direct influențată de aceasta.

Pentru prima dată problema Illyricului bisericesc a fost dezbătută în contextul Sinodului de la Sardica din anul 343. Nu trebuie uitat desigur că acest sinod avut loc pe fondul disputei ariene, cu toate că Sinodul Ecumenic de la Niceea, rezolva din

¹² Georgig Avvakomov, *Die Entstehung des Unionsgedankes*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, p. 55.

¹³ Milan Šesani, „Iliricul între Roma și Bizanț”, în *MA*, V (1960), nr. 3-4, p. 861.

¹⁴ Wilhelm de Vries S.J., *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1951, p. 14.

punct de vedere doctrinar această problemă. Cu toate acestea disputele dintre arieni, semiarieni și cei atașați doctrinar de hotărârile sinodului niceean au continuat. Diferitele întâlniri anterioare sinodului de la Sardica, în care au fost implicați fie reprezentanți ai Bisericii Răsăritene, cât și cei ai Bisericii Apusene, au determinat în cele din urmă participarea la acest sinod.

Prin locația sa, orașul Sardica era ultimul oraș al imperiului occidental, aproape de Thracia, oraș în care în toamna anului 343 reprezentanții papalității, ca și cei ai Orientului, la care s-au adăugat desigur și episcopii illyrieni, s-au întâlnit cu acceptul împăraților Constans (337-350), Augustul Occidentului, și Constantius (337-361), Augustul Orientului¹⁵. După elaborarea celor 21 de canoane, care au devenit aplicabile numai în provinciile Illyricului și ale Occidentului, datorită faptului că episcopii răsăriteni s-au retras de la lucrările sinodului, ramurile creștinismului se găseau, la momentul respectiv, în opoziție formală. Trebuie să amintim faptul că, la întrunirea menționată, problema pusă în discuție era cea a mărturisirii de credință atacate de semiarieni, sprijiniți de împăratul Răsăritului, până la moartea acestuia în 361, și deci nu viza în mod direct o problemă juridică jurisdicțională.

De asemenea, nu trebuie uitat nici rolul jucat de reședința de la Sirmium, a împăratului Orientului Constantius, reședință a metropolei Illyric pentru împărații jumătății răsăritene a Imperiului Roman și automat capitală a metropolei Pannonia Inferior, care va determina ca biserica Illyricului să ajungă la jumătatea secolului al IV-lea o biserică oficială în Imperiul Roman universal¹⁶.

Mai amintim și faptul că anul 395 va determina o împărțire a Illyricului în două părți, astfel practic Illyricul apusean intră sub jurisdicția Romei iar cel răsăritean va aparține Imperiului de Răsărit. Astfel, metropola Illyricului ajunge să fie poziționată între centrele bisericești, Roma și Constantinopol, problemă creată practic începând cu anul 375, când la 22 martie împăratul Grațian (375-383), și-a asociat la domnie pe fratele său Valentin II (375-392), căruia, se pare, că i-a încredințat numai Illyricul, cu reședința la Sirmium¹⁷. Mai mult decât atât pentru perioada anilor 380-395 Illyricul Oriental a rămas sub autoritatea împăratului Occidentului, dar anul amintit 395 va aduce o rezolvare a situației. Această trecere a Illyricului oriental, iar ulterior a unor provincii din Illyricul occidental sub autoritatea Imperiului Roman de Răsărit, a dat naștere la complicate implicații politice și religioase, luând naștere în istoriografie, problema jurisdicției bisericești a Illyricului. Firesc că începea să se facă tot mai mult simțită problema jurisdicției în aceste teritorii.

Din punct de vedere al istoricilor papali problema jurisdicției asupra acestui teritoriu este relativ simplă, deoarece de la papa Damasus (366-384) și până în anul 732, Illyricul cu capitala la Tesalonic sau Justiniana Prima a fost sub jurisdicția Ro-

¹⁵ Ioan I. Rămureanu, „Sinodul de la Sardica din 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani”, în *ST*, XVI (1962), nr. 3-4, p. 158.

¹⁶ Idem, „Creștinismul în provinciile romane sud-dunărene ale Illyricului la sfârșitul secolului IV”, în *ST*, XVI (1964), nr. 7-8, p. 408.

¹⁷ *Ibidem*, p. 428.

mei. Desigur, această jurisdicție este susținută cu o serie de argumente, constituite însă, contrar adevărului istoric și din numeroase legende, falsuri, apocrife, interpo-lări, dar și faimoasele plăsmuiri din Franța între 756-843 (este vorba de Donațiunea lui Constantin, Decretaliile lui Pseudo-Isidor), care au însă o valoare semnificativă pentru istoricii în cauză (punctăm câteva dintre argumentele considerate ca fiind capitale de către istoricii papali: corespondența papei Damasus I al Romei cu episcopii illyrieni prin scrisoarea sinodală din 369 sau 370, apoi corespondența aceluiași papă cu mitropolitul de Tesalonic, pentru a se crea vicariatul Illyricului, uitându-se însă refuzul acestuia de a trimite delegați la sinodul de la Aguilaea din 381; reîncercarea de supunere față de papa Bonifaciu I (418-422) a episcopului Perigen, ales mitropolit de Corint dar nerecunoscut de ceilalți episcopi, de unde rezultă intervenția din 421 a împăratului Teodosie II (408-450), care amintește că jurisdicția asupra acestei regi-uni aparține Constantinopolului; protestul papei Celestin (422-432) la această deci-zie a lui Teodosie II are însă drept rezultat, trecerea acestei hotărâri în Codicele de legi în 438; deși prin sinodul de la Calcedon, din 451, Roma recunoștea că episcopii illyrici, participanți la sinod, fac parte din sfera răsăriteană, Roma păstrează legătura cu Illyricul prin papii Simpliciu (468-483), în 483, Felix III în 492, Gelasiu (492-496) în 494, Simach (498-514) în 505, dar în sensul unei păstrări a doctrinei creștine și nicidecum a unei jurisdicții; anul 531 aduce prin episcopul Ștefan al Larissei pri-ma supunere a unui episcop illyric față de Roma; arhiepiscopia de Justiniana Prima primește o largă autonomie în timp ce Tesalonicul decade; pentru ca prin Novela 131 din 545 să se înțeleagă o jurisdicție romană peste Illyric; primul episcop al Ro-meii care va lua titlatura de papă, Grigorie cel Mare (590-604), vede în 604 Illyricul ca fiind o zonă aflată sub jurisdicția sa directă; în 641 împăratul Heraclie (610-641) cere misionari, de la Roma, pentru misionarii aflați pe linia vechii despărțiri între Illyricul apusean și cel răsăritean, uitându-se însă că Illyricul nu era sub jurisdicția Romei, ci această trimitere de misionari s-a făcut de către Roma la cererea împăratul deoarece Roma era mai aproape de spațiul vizat pentru misiune etc¹⁸) fiind folosite de către aceștia¹⁹. Desigur, păreriile istoricilor au avut nuanțe diferite (amintim astfel părerea istoricilor aparținând Bisericii Apusene care consideră, spre exemplu, că Teodosie II a încercat să intre în posesia Illyricului, mai mult că jurisdicția Romei asupra Illyricului este atestată de Catalogul Episcopiiilor Romane în secolul VI, că în timpul papei Virgiliu o mare parte a acestui teritoriu a intrat în componența Arhie-piscopiei de Justiniana Prima, că însăși activitatea misionarilor latini pentru Croația

¹⁸ Wilhelm de Vries S.J., *Der christliche...* p. 204-221.

¹⁹ Milan Šeslan, „Problema Iliricului bisericesc”, în *MA*, IV (1959), nr. 11-12, p. 863. De remacat că în acest studiu se face o trecere în revistă a părerilor marilor istorici care s-au ocupat de această proble-mă. Astfel sunt amintiți Hefele H.J. și Lecleq.H., Duchesne L., Vailhe S., Emereau C., Pargoire P., Zeiller J., Dvornik Fr., Turk J., Grumel V. Amintim printre altele părerea lui Dvornik Fr., care în lucrarea sa *Slavii, Bizanțul și Roma în veacul IX-*, Paris, 1928, p. 80, afirma că regiunile ilirice, de la Dunăre și până în Mace-donia, sufereau tot mai mult influența Bizanțului, deși până la Leon Isaurul episcopii acestei regiuni depin-deau și de patriarhia romană. „Cu toate acestea nu avem informații precise despre organizarea bisericească, și este greu de urmărit dezvoltarea creștinismului în aceste regiuni.” A se vedea p. 91.

dovedește acest lucru, pentru ca în secolul VIII granițele politice să le asimileze pe cele bisericești²⁰), asupra cărora critica istorică își poate spune cu siguranță cuvântul.

Măsurile -considerate de către unii istorici drept rezultat direct al unei scrisori pe care Papa Grigorie II (715-731) a trimis-o împăratului bizantin Leon III (717-741), prin care apostrofa implicarea acestuia în problemele de natură bisericească²¹ - luate de către împăratul bizantin Leon III Isaurul în anul 731-732 de înlăturare a jurisdicției papale asupra Illyricului, Siciliei și Calabriei, sunt privite de către istoricii papali ca o reacție de pedepsire a papilor Grigorie II și Grigorie III (731-741) de către împăratul bizantin (aceste măsuri, de confiscare a acestor regiuni care aparțineau patrimoniului papal nu a stat atât de mult în legătură cu disputa iconoclastă, cât cu apropierea papei de franci, apropiere care viza o întărire a ceea ce de fapt papalitatea visa, adică un stat eclesiastic propriu) și încorporarea în jurisdicția patriarhiei de Constantinopol (despre o dată exactă a acestor evenimente cercetătorii sunt de păreri diferite, unii datează aceste hotărâri la puțin timp după promulgarea edictului privitor la iconoclastism 732-733, iar alții îl datează în timpul împăratului Constantin V (741-775) între 752-757)²². Cu toate acestea nu trebuie să ne mire faptul că Roma nu a recunoscut niciodată valabilitatea acestui act, acela al pierderii jurisdicției asupra Illyricului, ci din contră a pretins mereu teritoriile pierdute. Această acțiune susținută de revendicare a fost începută, din partea Romei, de către papa Hadrian I (772-795) cu ocazia finalizării disputei iconoclaste și reinstaurarea cultului icoanelor, prin cerințele adresate împărătesei Irina. A fost continuată și de alți papi care au avut un rol și în problema jurisdicției asupra teritoriului bulgar, Nicolae I, Hadrian II (867-872), acesta mai ales prin ridicarea lui Metodie în scaunul de arhiepiscop de Sirmium, și Ioan VIII (872-882).

Importanța Illyricului era acum cu totul alta, deoarece din vechea prefectură se mai constituie doar thema Tesalonic, în jurul anului 810, apoi la Atena se înființează o nouă metropolă în timp ce regiunea macedoneană este slavizată de simbioza slavo-bulgară.

II. Roma și Constantinopol – adâncirea unei crize

II.1. Divergențe și opinii de natură politică și teologică

Nu trebuie uitat faptul că perioada urmărită de noi se caracterizează, în ceea ce privește viața bisericească a Constantinopolului, și prin lupte interne. Recapitulăm puțin și menționăm existența celor două tabere de *moderați* și *zeloți* care vor fi desigur tributari unor curente specifice. Astfel, zeloții au fost aceia care au încercat o sprijinire constantă a lui Ignatie, iar pe de altă parte, grupul liberalilor au căutat sprijinirea lui Fotie. De cealaltă parte avem o problemă politică, de succesiune la tron (se implică în această problemă politică împărăteasa Teodora, fiul acesteia Mihail III

²⁰ Wilhelm de Vries S.J., *Der christliche Osten...*, p. 15.

²¹ Wolfgang Hage, *Das Christentum...* p. 156.

²² Georgig Avvakomov, *Die Entstehung des Unionsgedankes...*, p. 56.

(842-867), fratele împărătesei Bardas și desigur Vasile I Macedoneanul (867-886) care îl va și depune, mai târziu, pe Fotie), a cărei putere se va face simțită și în Biserica, prin înlăturarea succesivă a patriarhilor amintiți²³.

De asemenea, menționăm aici și problemele de natură teologică care sunt legate de cele politice, ambele creând uneori o simbioză mai ales în privința rezultatului sau al soluției găsite în cazul respectiv. Astfel, dintre problemele de natură teologică amintim și pe cea a primatului papal, mai ales că problema respectivă a stat la originea excomunicărilor reciproce dintre Papa Nicolae I și Fotie. Papa Nicolae I recurge la excomunicare nu pentru abatere de la credință, ci pentru motive de nesupunere juridicțională sau cel puțin de rivalizare cu Roma, în ceea ce privește jurisdicția asupra Bulgariei²⁴. Această pretenție de jurisdicție universală a Romei peste întreaga biserică creștină se opunea bineînțeles principiului pentarhiei răsăritene și mai ales canonului 4 de la Calcedon din 451, care acorda Romei doar un primat de onoare²⁵.

Perioada disputei dintre cele două biserici a fost și una a modului de propovăduire, a limbilor utilizate în scopul de transmitere a mesajului evanghelic. De pildă, indicația papală la utilizarea celor trei limbi -latină, greacă, ebraică- în cultul divin dar mai ales la propovăduire, a fost denumită, de către Constantin-Chiril și Metodie, cu formula de Erezia celor trei limbi. Despre utilizarea acestor trei limbi scrie Papa Nicolae I împăratului bizantin Mihail III în 865, arătând că „*acestea trei trebuiesc folosite, acestea trei și nu altele*” și mai mult decât atât numirea de către împărat a latinei ca „*limbă barbară*” se datorează faptului că acesta nu mai înțelege această limbă, ceea ce este straniu, mai ales că titulatura purtată de către împăratul bizantin este de Împărat Roman, ceea ce presupune o cunoaștere a acestei limbi.

De asemenea nu trebuie uitată nici problema Filioque. Începând cu secolul al IX-lea Filioque ocupă locul central în discuțiile dintre teologii celor două biserici, fapt care va determina desigur o dispută teologică, coroborată cu o rivalitate politică dintre cele două biserici, pe fondul pretențiilor ambelor biserici la jurisdicția bisericească, dar și cu o puternică susținere politică²⁶.

Cu atât mai mult scrisoarea-Enciclică elaborată de Fotie primește, după cum se poate constata, o importanță deosebită. Aceasta deoarece este evident faptul că Enciclica patriarhului Fotie către Patriarhii răsăriteni din anul 867 devine primul act oficial de denunțare a învățăturii teologice greșite cuprinse în formula Filioque²⁷, alături de care se face un proces din partea răsăritenilor a inovațiilor latine. Tocmai de

²³ B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Göttingen, 2001, p. 150.

²⁴ Milan Šesani, *Schismă între Patriarhii Fotie și Ignatie?*, Cernăuți, 1926, p. 4.

²⁵ Wolfgang Hage, *Das Christentum in frühen Mittelalter*, Vandenhoeck Verlag, Ruprecht im Göttingen, 1993, p. 155.

²⁶ A.P. Kashdan, *Byzanz und seine Kultur*, Akademie Verlag, Berlin, 1968, p. 125, 124-nu trebuie uitat faptul că în secolul IX Biserica din Apus se baza pe o puternică independență economică, elementele sale aristocratice și constitutive s-au dezvoltat mai puternic decât cele din Biserica bizantină.

²⁷ Ion Bria, „La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica patriarhului Fotie al Constantinopolului către patriarhii răsăriteni”, în *ST*, XIX (1967), nr. 4, p. 608.

aceea, Enciclica prin întregul ei conținut este importantă pentru fondul problemei noastre, deoarece redă în mod clar situația în care se aflau, la momentul respectiv, cele două biserici, din punct de vedere doctrinar, dar care determina și modul de realizare a misiunii creștine în spațiul păgân, sau în curs de încreștinare.

II.2. Patriarhii răsăriteni Fotie și Ignatie și Papalitatea în contextul „problemei” bulgare

O privire asupra personalității de excepție a lui Fotie, un prieten al fraților Constantin-Chiril și Metodie, apostolii slavilor, cel mai erudit învățat al timpului respectiv²⁸, ne va înfățișa în mod indubitabil pe patriarhul care va muta controversa de pe un teren al principiului regional, pe cel al dreptului bisericesc și dogmatic. Acest lucru nu este greu de înțeles, Fotie fiind o apariție unică în Biserica Bizantină și literatura religioasă, deoarece în calitatea sa de conducător bisericesc, el nu era numai cel mai important nume al secolului al IX-lea, ci el ocupa și în istoria bizantină o poziție deosebită²⁹.

Disputa dintre Roma și Constantinopol va izbucni în momentul în care papa Nicolae I va pretinde primatul său, iar patriarhul Fotie va refuza în mod categoric să îl recunoască (cele două schisme de care, în viziunea istoricilor, este acuzat patriarhul Fotie sunt: una de natură internă, din anii 858, 869 și 879, și alta de natură externă, față de papă, din anii 863, 867 și 878)³⁰, mai ales că papa (papa Nicolae I scrie lui Fotie pe un ton vădit de superioritate jurisdicțională și capacitate de învățatură) a cerut așezarea lui Ignatie în scaunul patriarhal și depunerea lui Fotie (fapt ce trebuia coroborat însă și cu pretenția de retrocedare a privilegiilor avute de Biserica Romei și confiscate de către Leon III. Nu s-a realizat nici depunerea și nici retrocedarea, deoarece Fotie avea și asentimentul Curții și al sinodului care l-a desemnat.) Ulterior Fotie depune, la rândul său, pe Nicolae I în cadrul unui sinod care îl anatematizează, de altfel și pe Ignatie, cu adepții săi³¹. Totuși se ridică firesc întrebarea de unde?, dar mai ales ce a cauzat conflictul dintre Fotie și Nicolae I?

II.2.1. Patriarhul Fotie și Papa Nicolae I

Încă înainte de alegerea lui Fotie pe scaunul patriarhal al Constantinopolului, papa Nicolae I a pretins în timpul pontificatului său primatul papal atât jurisdicțional, cât și dogmatic prin numeroase scrisori și adrese la diferiți reprezentanți bisericești și politici din Răsărit și Apus. Pe lângă acest fapt Nicolae I credea că normele latine, ce nu permiteau unui laic fără experiență să acceadă direct la ierarhia superioară, cum avea să fie cazul lui Fotie, sunt valabile și în Bizanț. În același timp nu

²⁸ Karl Bihlmeyer, *Kirchengeschichte. Zweiter Teil-Mittelalter*, Paderborn, 1968, p. 102.

²⁹ Rudolf Graber, *Längst haetten wir uns bekehren müssen*, Felizian Rauch Verlag, Innsbruck, 1960, p. 12.

³⁰ Milan Šesan, „Patriarhul Fotie și Roma”, în *MA*, V (1960), nr. 7-8, p. 536.

³¹ Lucian Colda, „Figuri, concepte și evenimente din Istoria Bisericii – Patriarhul Fotie al Constantinopolului și disputele cu latinii”, în *Orizonturi Teologice*, III (2002), nr. 3, p. 155.

trebuie uitat faptul, că la mijlocul secolului IX Bizanțul, după aproape 200 de ani de izolare, a cunoscut o puternică revigorare și a început astfel o nouă perioadă strălucită a istoriei sale. Biserica a cunoscut și ea o puternică dezvoltare, dar în același timp și o puternică complexitate față de factorul politic, ceea ce va determina în mod cert o dependență a celor două elemente din toate punctele de vedere.

Astfel, deși patriarh al Constantinopolului era Ignatie, acesta, în urma unei dispute politice (problema lui Ignatie a fost cauzată de loialitatea față de împărăteasa Teodora. În anul 858 el a luat parte la o conspirație împotriva împăratului, a fost descoperit și acuzat de înaltă trădare, fapt pentru care este depus și exilat, luându-se desigur notă de faptul că a refuzat să călugărească pe împărăteasa Theodora și fiicele acesteia), este înlocuit cu Fotie, fost profesor de filosofie al Universității din Constantinopol, conducător al Cancelariei imperiale și membru al Senatului în problemele de politică și economie. Acesta, deși era un simplu cleric într-un răstimp de șase zile, după alți cercetători de numai cinci zile, a fost ridicat la treapta de patriarh, iar în urma unui sinod din 859 Ignatie este depus și ulterior exilat.

Motivul care a determinat depunerea lui Ignatie era legat de diferendul dintre el și Bardas, deoarece patriarhul a protestat împotriva lui Bardas și a relației acestuia cu nora sa, pe care el o bănuia desigur din unele surse, refuzând să îi acorde împărțășania, motiv pentru care acesta aștepta momentul prielnic de a se debarasa de patriarh, mai ales că acesta avea și adversari din sfera bisericească. Nu trebuie uitat faptul că Grigorias Asbestos, arhiepiscop de Siracusa și Sicilia³² și adepții săi nu au fost de acord cu alegerea lui Ignatie, pe temeiul că aceasta ar fi necanonică, dar totuși au recunoscut în cele din urmă alegerea făcută de împărăteasa Teodora. Grigorias Asbestos și aliații săi au fost excomunicați în urma unui sinod, de către Ignatie, motiv pentru care aceștia au apelat la ajutorul Papei Leon IV (847-855), care a contestat dreptul lui Ignatie de a excomunica un episcop, fără consimțământul Romei³³, iar ulterior, în aceeași problemă și la ajutorul lui Benedict III (855-858). Desigur, dacă ar fi să luăm în discuție atitudinea lui Leon IV, aceasta s-ar putea explica prin faptul că papalitatea avea drept ipoteză faptul că fiind episcop de Siracusa, în Italia de sud și că Illyricul se află teoretic sub jurisdicția sa, Asbestos aparținea de scaunul roman³⁴. În acest sens, este de înțeles faptul că paplitatea a considerat toate hotărârile luate împotriva lui Asbestos ca fiind nule.

Solicitând intervenția Romei, s-a dat astfel posibilitatea redeschiderii unor tratative pentru anumite spații jurisdicționale revendicate de Roma, în speță cele ale sudului Italiei și ale Illyricului, coroborate cu o cercetare a cazului Ignatie și Fotie, realizată printr-o delegație constantinopolitană la Roma, care să explice motivul ex-

³² J.Hergenrother, *Photius-Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Band I, Regensburg, 1866.

³³ Hans Georg Beck, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Goettingen, 1980, p. 96.

³⁴ *Ibidem*, p. 97.

comunicării arhiepiscopului Gregorias Asbestos³⁵. În acest sens, deși nu s-a obținut acordul vizat de Roma, Ignatie nefiind agreat de papalitate, aceștia au fost rechemati din exil și reintegrați în sistemul și modul de viață al Curții imperiale. După depunerea sa, Ignatie a recunoscut autoritatea lui Fotie, nu a apelat nici la papa de la Roma nici la un sinod, și astfel cel deportat pe insula Terebintos la Milytiene, era un exemplu viu al rezistenței împotriva împăratului.

Menționăm că fiecare patriarh expedia, după alegerea sa, celorlalte patru patriarhate, o scrisoare, numită *Sinodica*, în care explica cum și când a fost uns ca patriarh, depunând în același timp și o mărturisire de credință. Această scrisoare era întotdeauna însoțită și de o delegație a împăratului. Bineînțeles că acesta era numai un act formal, mai ales în ceea ce privește patriarhiile Bisericilor din Antiohia, Alexandria și Ierusalim, aflate sub dominație islamică, dar pentru Roma era un act de deosebită importanță³⁶.

Abia după rezolvarea unor probleme interne, mai ales după ce fusese acuzat de sperjur de către admiratorii lui Ignatie, dar și după excomunicarea acestuia printr-un sinod în Biserica Apostolică din Constantinopol, în primăvara lui 860, Fotie găsește că este momentul oportun să se adreseze papei Nicolae I cu această *Sinodica* a întronizării sale. Interesant este faptul că acea convocare a sinodului din 860-861 de către Fotie a avut ca rezultat anularea alegerii lui Ignatie, la care delegații papali au subscrib, pe baza canonului 30 apostolic care afirma: *dacă un episcop este ales cu sprijinul puterii laice, el trebuie depus și excomunicat*. Problema jurisdicției asupra Illyricului, Siciliei și Calabriei a fost scoasă din discuție³⁷.

În două scrisori, una către împăratul bizantin Mihail III și alta către Fotie, trimise și date la 25 septembrie 860, Nicolae I a contestat valabilitatea sinodului care l-a înlocuit pe Ignatie, mai ales că hotărârile acestuia fuseseră emise fără acceptul Romei. Mai mult decât atât era necanonică, în opinia Romei, ridicarea lui Fotie din treapta de laic direct la cea de patriarh. Papa Nicolae I nu s-a grăbit să recunoască alegerea lui Fotie, dar a recunoscut mărturisirea de credință, și a trimis doi delegați, care aveau însărcinarea de a cerceta împrejurările în care a fost realizată schimbarea patriarhului. Printre altele aduceau și mai multe scrisori, dintre care scrisoarea trimisă împăratului de către papă menționa în mod direct și retrocedarea teritoriului Illyricului aflat inițial sub jurisdicție romană, teritoriu care fusese confiscat de către Leon III Isaurul. Delegații trebuiau să participe la un plănuț sinod la Constantinopol pentru combaterea ultimelor reminiscențe ale iconoclasmului, despre împrejurările acestei alegeri. Legații papali, prezenți la sinodul amintit din 860-861, convocat pentru recunoașterea lui Fotie, l-au recunoscut pe acesta, nevalorificând însă dorința lui Nico-

³⁵ Nicole Chifăr, *Istoria creștinismului*, Editura Trinitas, Iași, vol. III, 2002, p. 89.

³⁶ Henry Daniel Rops, *Die Kirche im Frühmittelalter*, Nymphenburger Verlag, München 1953, p. 643, Übertragung aus dem Französischen von Martha Fabian und Hilde Hoefert.

³⁷ Gilbert Dragon&Piere Riche&Andre Vauschez, *Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur. Band 4. Mönche und Kaiser 642-1054*, Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Egon Boshof, Herder Freiburg-Basel-Wien, Freiburg im Breisgau, 1994, p. 178, 181.

lae I, cu privire la misiunea bulgară și mai ales restituirea Illyricului. Astfel, delegația papală participând la sinodul de la Constantinopol în 861 (printre altele, la sinod a fost condamnat din nou iconoclasmul și au fost promulgate câteva canoane disciplinare) prin Radoald, episcop de Porto, Zaharia, episcop de Anagni, au semnat hotărârile acestui sinod, care adevărea destituirea lui Ignatie. Misiunea celor doi legați papali a eșuat astfel lamentabil, desigur dacă avem în vedere țelul papalității³⁸.

Chiar după reîntoarcerea delegației sale Papa nu a recunoscut alegerea lui Fotie, considerând acest lucru drept un mijloc de constrângere al lui Fotie, cu ajutorul căruia spera că putea obține o prioritate în problema Illyricum³⁹, mai ales că delegații săi și-au depășit, în mod vizibil, atribuțiile lor. La aceasta se adăugau și interesele politice, care puneau în contact nu numai pe bizantini, ci și pe franci, la care iată că se adăuga și tânăra națiune morană și statul bulgar. Prin urmare, Fotie și persoana sa au devenit unealta unui joc mai mult politic în care puterea politică trebuia să își spună cuvântul⁴⁰. Interesele politice veneau acum din părți diferite de la franci, bizantini, bulgari și moravi. Se poate ușor constata că în spatele excomunicării lui Fotie, la care se va adăuga și cea a lui Grigorias Asbestos (uitându-se chiar și votul pozitiv dat de papa Benedict III), stătea de fapt problema illyrică.

Că în spatele acestor hotărâri ale sinodului din vara lui 863 de la Roma stătea de fapt problema Illyricului, se putea recunoaște și mai târziu, din scrisorile papei Ioan VIII din anii 874-875, unde se amintește că reinstalarea lui Ignatie ar fi stat sub ipoteza unei neimplicări a acestuia față de năzuința scaunului papal pentru Illyric⁴¹.

În schimb, revenind la discuțiile privind efectele sinodului din 860-861, amintim și răspunsul împăratului, foarte dur la adresa papei, arătându-se că acesta nu are nimic de a face cu și în problema Fotie, doar în problemele bizantine⁴². Acest răspuns dur al împăratului avea legătură directă cu faptul că Nicolae I pretindea de la împăratul bizantin retrocedarea dreptului asupra Bisericii din Tesalonica și restituirea patrimoniului papal din Sicilia și Calabria. Ca reacție la această atitudine a împăratului bizantin, papa a transmis chemarea pentru un sinod la care să participe întreaga biserică, care se află sub jurisdicția sa, anunțând în același timp că nu a admis depunerea lui Ignatie, iar pe de altă parte, nu a admis și nu a admite ridicarea lui Fotie.

Anul 862 aduce, prin urmare, o serie de evenimente. Se reîntoarce în Constantinopol delegația bizantină cu trei înștiințări către Fotie, în care se poate constata că papa sublinia primatul papal în toate domeniile, către împăratul bizantin Mi-

³⁸ Francisc Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge at the University Press, 1970, p. 91.

³⁹ Hans Georg Beck, *Die Kirche...*, p. 102.

⁴⁰ Francisc Dvornik, *Photian and Byzantine ...* p. 24. În răspunsul său adresat împăratului Mihail III, papa arată că în privința lui Fotie, Părinții au decis fără un consimțământ al Marii Rome și al Pontifului roman. Mai mult papa face acea cerere pentru retrocedarea Illyricului și Siciliei, despre care am amintit. Este ușor de înțeles faptul că la Constantinopol acest răspuns al papei nu a adus nici un prilej de bucurie. Același lucru descris și de Hans Georg Beck, *Die Kirche...*, p. 102.

⁴¹ *Ibidem*, p. 103.

⁴² Hans Georg Beck, *Die Kirche...*, p. 103.

hail III prin care se recunoștea ca patriarh Ignatie și nu Fotie, către patriarhii răsăriteni prin care Fotie era numit ca intrus. Acest lucru este coroborat cu rezoluția ce avea să se elaboreze la sinodul Lateran din 863. Nu trebuie uitat de asemenea nici faptul că aceasta din urmă este strâns legată și de sosirea la Roma a stareșului bizantin Theognost, care a prezentat papei punctul de vedere al partidei conservatoare, în ceea ce privește cazul Ignatie.

Bizanțul ar fi ignorat cu siguranță amestecul papalității în problema Fotie, mai ales prin sinodul de la Lateran din 863, unde Fotie a fost excomunicat, dacă nu s-ar fi văzut confruntat cu problema bulgară. Disputa începută de Nicolae I cu Fotie, pe tema recunoașterii acestuia, s-a intensificat prin botezul țarului Boris⁴³ (852-889), eveniment redat de către mai mulți autori bizantini și chiar de papa Nicolae I⁴⁴, astfel încât aceste două evenimente, au dezvoltat diferențele dintre latini și greci în ceea ce privește, pe de o parte, ritul dar mai ales jurisdicția coroborată cu redirecționarea interesului lui Boris către sfera de influență romană. Astfel, se redeschidea problema Illyricum, care depindea în acest context de împlinirea aspirațiilor de independență religioasă a Bulgariei. Disputa va primi un vădit caracter dogmatic, în care era chemată să își spună părerea întreaga Ortodoxie, mai ales în urma acțiunii latine în Bulgaria.

O mențiune extrem de interesantă este aceea că spațiul în care a apărut prima comunitate bulgară bine încheagată, a fost numai în vestul și nordul vechiului Illyric, deci nu și în sud, ceea ce înseamnă că vechea provincie romană Moesia transformată în teren bulgar, nu a aparținut niciodată spațiului jurisdicțional roman⁴⁵. În scrisoarea adresată de papa Nicolae I la data de 28 septembrie 865 împăratului bizantin, al cărei cuprins ne este redat de Anastasios Bibliotecarul, se făcea din nou trimitere la problema primatului papal și dreptul rezervat exclusiv Romei de a interveni cu toate ocaziile în patriarhiile răsăritene, în problemele de ordin bisericesc și jurisdicțional. Cu alte cuvinte era din nou reluat conceptul Pentarhiei și mai ales a locului ocupat de scaunul constantinopolitan, între scaunele celorlalte patriarhii⁴⁶.

Scrisorile amintite și cele ulterioare, trimise de Nicolae I în 865 și în decembrie 866, printre care se cerea chiar ca Fotie și Ignatie, sau reprezentanții lor să vină la Roma pentru a se discuta problema alegerii sau a depunerii lor, nu au avut nici un efect, ci din contră ele au înrăutățit mai degrabă disputa dintre Roma și Constantinopol, ruptura

⁴³ Henry Daniel Rops, *Die Kirche im Frühmittelalter...*, p. 644.

⁴⁴ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanțul*, Editura Corint, București, 2002, p. 101. Astfel mai mulți autori bizantini, scriind în secolul următor botezului lui Boris, afirmă că bulgarii, devenind creștini, au recunoscut suveranitatea împăratului bizantin, afirmație menționată, cu dezaprobare evidentă și de papa Nicolae I într-o scrisoare adresată lui Hicmar, arhiepiscop de Reims. La acest lucru se mai poate menționa și scrisoarea lui Fotie către Boris-Mihail, datată imediat după botezul acestuia și care trata în special teme teologice.

⁴⁵ Hans Georg Beck, *Die Kirche...*, p. 104.

⁴⁶ Gilbert Dragon Pierre Rishe Andre Vauschez, *Die Geschichte des Christentums...*, p. 183.

fiind pecetluită în vara anului 867 prin sinodul de la Constantinopol, unde sub președinția lui Fotie, Nicolae I a fost, la rândul său, excomunicat⁴⁷.

Înainte de a arunca o scurtă privire asupra actului elaborat de Fotie, Enciclica din 867, trebuie să înțelegem mai bine contextul în care ea a apărut, motivele care au stat la baza elaborării ei și tematica propusă. Astfel, mai ales în contextul în care se urmărea o încreștinare a slavilor din Balcani, Bizanțul a reușit încheierea tratatului de pace cu bulgarii la 681, prin care se recunoștea acestora stăpânirea peste spațiul de nord al munților Balcani. Practic acest spațiu avea să fie sub influența a două centre, Roma și Constantinopolul, deoarece în sud se afla Bizanțul iar în nord se făcea puternic simțită influența francă.

Tratatul de pace din 681, dar și cele ulterioare, au determinat Imperiul Bizantin să recunoască independența unui stat barbar independent pe teritoriul Imperiului. Se pare că amploarea dezastrului nu a fost percepută imediat de bizantini, deoarece zona ocupată de bulgari în sudul Dunării era, practic, pierdută pentru Imperiu după năvălirile slavilor. Renunțând la suveranitatea directă asupra unui fragment important din Peninsula Balcanică și încheind alianța cu bulgarii, Imperiul se vede nevoit să încheie alte două tratate în 705 și 716, bineînțeles tot cu bulgarii și tot în condiții defavorabile pentru bizantini⁴⁸. Dar aceste tratate de pace au determinat în același timp, un contact inevitabil al demnitarilor bulgari cu strălucita cultură bizantină. Desigur, nu trebuie uitat nici faptul că bulgarii au apelat la limba greacă și în administrație, precum și în relațiile diplomatice cu Apusul și Răsăritul. Dacă ne mai gândim și la frecventele dispute armate, care angrenau în mod normal și schimburi de prizonieri⁴⁹, ne putem face un tablou al primelor încercări, este drept că firave, de pătrundere a creștinismului în spațiul bulgar.

Ulterior, creștinismul a cunoscut o dezvoltare accentuată, mai ales după intrarea lui Metodiu și a lui Chiril în Moravia, în scopul încreștinării moravilor, Boris încercând încheierea de tratative cu Ludovic Germanicul, fapt ce viza și acceptarea unui misionarism din partea francilor. Paralel cu aceste evenimente, Bizanțul, îndată ce s-a simțit eliberat de pericolul arab, a întreprins totul pentru încreștinarea bulgarilor, dar mai ales pentru jurisdicția asupra acestui teritoriu. Foametea din 864 a fost un bun prilej pentru botezul lui Boris. Chiar în Enciclica lui Fotie, se amintea faptul că nu trecuseră nici doi ani de la convertirea lor, când influența latină se făcuse simțită în Bulgaria⁵⁰.

După încreștinare Boris știa că, potrivit teoriei pentarhiei, larg acceptată în Bizanț, conducerea supremă a Bisericii creștine este reprezentată de cele cinci patriarhate, de unde a rezultat și dorința unui patriarh propriu. Bizanțul, care privea acest teritoriu recent încreștinat ca o proprietate personală rezervată misionarilor, nu

⁴⁷ Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankreich und in Italien*, Ferdinand Schöningh Paderborn Verlag, München-Wien-Zürich, 1989, p. 287, 289.

⁴⁸ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval...*, p. 78.

⁴⁹ Nicolae Chifăr, *Istoria...*, p. 52.

⁵⁰ J.Hergenrother, *Photius...*, p. 600.

puteau accepta o asemenea cerere. Mai mult decât atât, chiar Fotie fusese extrem de rezervat, în scrisoarea adresată lui Boris, în ceea ce privește modul de organizare precum și statutul noii Biserici Bulgare⁵¹. Tocmai de aceea, în anul 866, Boris a trimis delegații nu numai la Curtea lui Ludovic cel Pios, la Regensburg, cerând misionari franci, ci și la Roma cu o serie de întrebări adresate Papei Nicolae I, ce vizau în primul rând probleme de jurisdicție și organizare bisericească, dar mai ales cu cererea de a trimite preoți și episcopi în Bulgaria. Interesant este faptul că deși papa dorea o jurisdicție spirituală asupra întregii creștinătăți, fiind desigur încântat de propunerea lui Boris, la întrebarea, dacă pentru Bulgaria se poate alege un patriarh, papa răspunde că cel puțin deocamdată un episcop este suficient⁵², avându-se desigur în vedere faza incipientă a vieții religioase de aici.

Dacă ar fi să ne referim la perioada anterioară corespondenței dintre Nicolae I și Boris, putem concluziona în acest sens că după botezul lui Boris din partea bizantină, el a urmat în perioada anilor 865 și 866 o dependență religioasă față de Constantinopol așteptând însă un patriarh propriu. Datorită unui răspuns negativ în această direcție, el și-a îndreptat atenția către Roma, căreia îi adresează în același timp și o serie de întrebări. Papa a fost mereu interesat de misiunea pentru Bulgaria deoarece el a considerat mereu teritoriul bulgar ca fiind parte componentă a Illyricului. De aceea misiunea bizantină din 864-866 nu a fost privită ca fiind justă, dar apare o nouă situație prin dorința de autocefalie a lui Boris, pe care patriarhul nu era pregătit, de altfel nici papa, să o acorde. Totuși a fost momentul în care Roma a găsit prilejul pentru revendicarea Illyricului. În același timp papa Nicolae I nu numai că răspunde la cele 106 întrebări, dar trimite în Bulgaria și misionari, având loc și schimbarea clericilor.

Cele 106 răspunsuri adresate de Nicolae I lui Boris, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, constituie în mod direct un document mai mult decât excepțional, deoarece raportându-ne la perioada respectivă acest document exemplifică pretenția primatului universal al papalității medievale, precizând în mod indubitabil și perspectivele și ambițiile conducătorului bulgar, dar demonstrează în același timp rădăcinile conflictului dintre Biserica Bizantină și cea Apuseană în ceea ce privește supunerea spirituală a noului teritoriu încreștinat, cel al poporului bulgar⁵³. De cealaltă parte dacă ar fi să analizăm scrisoarea lui Fotie către Nicolae I, se poate constata că în ceea ce privește enumerarea și locul patriarhilor din Biserica creștină, Fotie nu și-a asumat superioritatea asupra Romei. Eventualele pasaje, percepute de istoricii apuseni ca tributare unei superiorități din partea lui Fotie asupra Romei, trebuie înțelese numai din dorința lui Fotie de a impresiona pe Boris I prin întinderea jurisdicțională a Bisericii Constantinopolului din acea perioadă⁵⁴, fapt care va determina reacția contradictorie a lui Boris I în ceea ce privește Biserica din țara sa.

⁵¹ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval...*, p. 103.

⁵² Hans Dieter Döppmann, *Die orthodoxen Kirchen*, Anstalt Union Verlag, Berlin, 1991, p. 42, 43.

⁵³ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval...*, p. 103.

⁵⁴ Francisc Dvornik, *The Photian Schism...*, p. 127.

Răspunsul adus de Formosus de Porto și Paul de Populonia a fost coroborat cu schimbarea ritului grec cu cel latin, dar mai ales cu înlocuirea preoților greci⁵⁵. Conflictul, care a avut ca punct de pornire evenimentul din anul 864, adică botezul lui Boris, pentru dreptul de misiune în Bulgaria, a fost generat de faptul că papalitatea a pretins pentru ea acest lucru, dar mai ales nu a putut să se resemneze mai departe cu pierderea Illyricului (Papa a motivat pretenția sa atât teologic, cât și juridicțional. Mai mult decât atât, grecii sunt privați drept aceia care doreau să facă din Bulgaria un satelit al Bizanțului, de unde și înclinația acestora de a *ponegi pe latini și franci în fața regilor bulgari*⁵⁶). Pretenția Bisericii Romane de răspândire a creștinismului în Bulgaria era totuși nemotivată, deoarece cea mai mare parte a teritoriului Bulgariei era așezată în afara regiunii juridicționale vechi a Illyricului⁵⁷. Acest lucru era mai mult decât evident prin stipulațiile textului canonului 28 al Sinodului de la Calcedon din 451, care menționa că biserica constantinopolitană avea jurisdicție și asupra teritoriului Bulgariei de mai târziu. În legătură cu acest fapt nu trebuie uitat că Roma nu recunoștea canonul acesta 28 și de aceea nu l-a considerat niciodată ca fiind pus în aplicare. Când principele Boris a dorit desprinderea de jurisdicția Constantinopolului el s-a adresat Papei Nicolae I⁵⁸ pentru trimiterea de legați papali dar și un patriarh.

Conflictul dintre Nicolae I și Fotie va afecta desigur și Biserica Bulgară, care în noul context de împrejurări își dorea o autonomie cât mai deplină. Aceasta deoarece pe de o parte răspunsul trimis, în 866, de papa Nicolae I țarului Boris, prin Paul de Populonia și Formosus de Porto-este vorba de cele 106 răspunsuri la întrebările bulgarilor *Responsa ad consulta bulgarorum* – aduce diferite acuze Bisericii constantinopolitane, iar pe de altă parte, patriarhul Fotie trimite, în același an, inițial o scrisoare lui Boris ce promovează doctrina credinței creștine răsăritene, pentru ca în anul următor contradicția să culmineze cu Enciclica din 867 de care deja am vorbit.

Mai mult decât atât nu trebuiesc uitate nici unele dintre răspunsurile papei Nicolae I la întrebările lui Boris. Amintim doar pe cele ce privesc fondul problemei vizate de noi. Astfel la întrebarea care privea numărul patriarhilor adevărați din Biserica creștină, papa răspunde că sunt cinci la număr, apoi în ceea ce privește locul ocupat de Constantinopol este negat locul al doilea, ce revine acestui scaun, pe mo-

⁵⁵ Francisc Dvornik, *Photian and Byzantine...*, p. 29. Trecerea Bulgariei de la Constantinopol la Roma a fost o lovitură teribilă pentru Bizanț, deoarece era pusă în pericol siguranța imperiului. De aici a rezultat atitudinea energică a lui Fotie, sinodul din 867, dar și a misionarilor franci, aparținând de Biserica Latină.

⁵⁶ S. Tyskevic, *Die Einheit der Kirche und Byzanz*, übersetzt und herausgegeben von Fr. Karl Liesner S.J., Augustinus Verlag, Würzburg, 1962, p. 79, 81.

⁵⁷ Axel Bayer, *Spaltung...*, p. 18, p. 19, vezi și Milan Šesani, *Schismă între...*, p. 8. Autorul arată faptul că Bulgaria era pe atunci independentă din punct de vedere politic, așadar în afara jurisdicției celor două mari centre, și deci era îndreptățită, prin tradiția bisericească, chiar la o autocefalie a bisericii sale.

⁵⁸ Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1937, p. 133.

tivul că nu are o origine apostolică⁵⁹. Iată că ceea ce spera Bizanțul să nu se întâmple devenise realitate. Dar în momentul în care a început latinizarea Bisericii Bulgare s-a ajuns și la contramăsuri din partea Bizanțului.

Enciclica din 867, adresată celorlalte trei Patriarhii răsăritene, trebuie privită ca un rezultat al contestării de către bizantini a acțiunii latine în Bulgaria, dar în același timp ca momentul în care Fotie a transformat conflictul său cu papalitatea într-un conflict al întregii Biserici Răsăritene cu cea Apuseană⁶⁰, deoarece este evident faptul că el a vrut să atragă atenția conducătorilor Bisericilor Ortodoxe din Răsărit asupra netemeinicii doctrinei despre Filioque în general, prezentând în acest context și un rezumat al problemei, ce se dorea a fi discutată pe larg în cadrul unui sinod⁶¹, precum și alte probleme ce vizau probleme de practică liturgică. Ea a fost trimisă în anul 867, anul morții lui Nicolae I, și a avut rolul de a chema la un sinod în Constantinopol. Avea drept scop discuția despre modalitatea efectuării misiunii în Bulgaria de către cele două centre, dar desigur și probleme teologice⁶².

Să ne oprim puțin atenția asupra câtorva puncte centrale ale Enciclicii lui Fotie, mai ales pentru a ilustra motivația teologică a contradicției dintre cele două centre bisericești. Astfel, pe de o parte, în ceea ce privește învățătura latină despre Filioque, Fotie amintește două contraargumente față de această doctrină. Pe de o parte, faptul că formula *Duhul purcede de la Fiul* nu are temeiul unei dogme, iar pe de altă parte, demonstrează că o eroare în doctrina despre Duhul Sfânt constituie o eroare antitrinitară, o deviație în însăși dogma despre Dumnezeu-Treime, deoarece prin Filioque se neagă unitatea de principiu în Sfânta Treime și se strică raportul între ceea ce este comun în Dumnezeu și ceea ce este propriu ipostaselor treimice⁶³. Datorită faptului că Boris-Mihail se temea că dependența bisericească ar putea avea repercusiuni și asupra celei politice, el se adresează papei cerând patriarh național, dar desigur sub o jurisdicție papală. Misiunea latină, condusă de Paul de Populonia și Formosus de Porto este organizată așadar după cerințele Romei. Rezultatul direct al acestei acțiuni a fost Enciclica lui Fotie, enciclică care transformă o problemă jurisdicțională în una de natură teologică și dogmatică⁶⁴. Ceea ce leza în mod clar Constantinopolul nu era

⁵⁹ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval...*, p. 104. Scrisoarea papei către Boris este, în multe privințe, un document remarcabil, deoarece ea exemplifică clar pretenția universalistă a papatului medieval, precizează perspectivele și ambițiile conducătorului bulgar, relevă rădăcinile conflictului dintre Biserica Apuseană și cea Răsăriteană., mai ales în ceea ce privește jurisdicția în teritoriul bulgar.

⁶⁰ J.Hergenrother, *Photius...*, p. 639.

⁶¹ Ion Bria, *La împlinirea...*, p. 608.

⁶² Carl Andersen & Adolf Martin Ritter, *Geschichte des Christentums I/2.Fruhmittelalter und Hochmittelalter*, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Koln, 1995, p. 91.

⁶³ Ion Bria, *La împlinirea...*, p. 608.

⁶⁴ Teodor M.Popescu, „Enciclica lui Fotie către Patriarhii Răsăriteni (867)”, în *ST*, I (1930), nr.2, p. 56.O scurtă prezentare a problemelor tratate în enciclică, ilustrează personalitatea lui Fotie. Astfel sunt amintite deosebirile dintre practicile latine și cele bizantine, pe care le putem găsi atât în Enciclica lui Fotie cât și într-o scrisoare a lui Nicolae I. Ele sunt: 1)Postul de sâmbăta al latinilor în Postul Mare, care era contrar practicii bizantine din acea vreme, 2) învățătura despre purcederea Duhului Sfânt „de la Tatăl și de la Fiul” sau Filioque, 3) obligativitatea celibatului preoțesc, 4) administrarea Tainei Mirungerii

numai comportamentul latinilor în Bulgaria, ci mai ales inovațiile contrare fondului dogmatic elaborat de Sinoadele Ecumenice.

Evenimentele anului 867 sunt continuate de decesul papei Nicolae I și alegerea lui Adrian II, pentru Biserica Latină, timp în care și Biserica Răsăriteană este nevoită să facă față unor schimbări. Este vorba de realegerea lui Ignatie, desigur în urma ocupării tronului imperial de către împăratul Vasile I Macedoneanul, ce va avea drept coregent pe Mihail III. Așadar, se poate afirma că în noiembrie 867 ruptura dintre Roma și Constantinopol a atins punctul cel mai înalt. Mai mult într-un interval de 10 zile ambii adversari, Nicolae I și Fotie, au dispărut de pe scenă, Nicolae I a murit la 13 noiembrie, iar Fotie a fost depus în 23 noiembrie.

II.2.2. Sinodul constantinopolitan din 869-870

Problema privind propovăduirea în spațiul de misiune bulgar era mereu actuală, mai ales în contextul ariei misionare și a zonelor de influență. Activitatea de propovăduire practică de ambele centre era deja începută, deci nu trebuie să ne mire faptul că se ajungea la contradicții. Pe lângă acest aspect misionar, benefic în felul său, dominantă a rămas în acest context și eclesiologia diferită a acestor biserici, dar desigur și cu o raportare la aspirația de hegemonie universală a scaunului papal. De asemenea, nu trebuie uitat faptul că în disputa pentru misiunea în Bulgaria, problema Illyricului a ocupat factic doar o mică parte, mai ales dacă ar fi să facem referire la teritoriul bulgar, care numai într-o anumită măsură avea legătură comună cu vechiul Illyricum, căci din punct de vedere geografic, cea mai mare parte a Bulgariei a aparținut dintotdeauna stăpânirii bizantine, fiind sub competența patriarhală de aici⁶⁵. Pe lângă disputa cu un caracter pur teologic, în care preponderent era primatul papal, amintim că pentru împăratul bizantin, influența romană în Bulgaria însemna și posibilitatea unei influențe politice a francilor, pe un teren ce aparținuse cândva Bizanțului.

Triumful lui Fotie a fost de scurtă durată, deoarece în anul următor trimiterii Enciclicii sale el va pierde scaunul de patriarh în detrimentul lui Ignatie. Biserica din Constantinopol nu și-a găsit astfel liniștea. S-a putut constata că alegerea prin intermediul puterii politice a lui Ignatie, călugăr și fiu al fostului împărat Mihail I Ranghabe (811-813), și discipol al fostului patriarh, Metodie, dar mai ales depunerea lui și alegerea unui succesor, care trebuia să aparțină mai mult sau mai puțin unuia dintre cele două partide monahale, care își disputau supremația își făcea din nou simțită prezența⁶⁶. De această dată Roma nu a mai încercat să joace nici un rol, căci cel ales va continua linia antecesorului său, în ceea ce privește desigur problema bulgară.

separat de cea a Botezului, dar mai ales repetarea Tainei Mirungerii în cazul celor deja botezați, 5) prescripțiile la abstenență ale latinilor, care nu ar corespunde normelor bizantine, 6) tunderea ori raderea bărbilor clericilor latini, 7) diaconii puteau fi consacrați direct episcopi fără a mai trece prin Taina Preoției etc.

⁶⁵ Hans Georg Beck, *Die Kirche...*, p. 115.

⁶⁶xxx, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band III.1, Freiburg-Basel-Wien, 1985, p. 198.

Delegații papali vor ataca, cu prilejul sinodului de la Constantinopol din 869-870, doctrina lui Fotie, susținută și de Ignatie. Cu acest prilej se observă că cei doi vor avea o atitudine directă, atât față de interesul papalității pentru Bulgaria, dar și față de cel al jurisdicției bisericești universale vizată de Roma, deoarece patriarhul se opunea primatului papal „instaurat” de Petru și „*cu limba de viperă*” vorbește contra demnității papale revărsată cu atâta putere pe pământ „*cu alte cuvinte fără să se teamă că poate calomnia viața înaintașului meu Papa Nicolae, și fără a ne menaja nici pe noi, care suntem nedemnii lui slujitori ci nu următori...și credea că ne poate blestema pe noi și sub povara divină să ne arunce*”⁶⁷. La polul opus trebuie remarcat în primul rând faptul că și papa Hadrian II va continua politica bisericească a antecesorilor săi.

Pe de altă parte, amintim contextul politic, pe fondul căruia s-a convocat acest sinod. Astfel, sinodul trebuia să restabilească relații bune cu Roma, interes manifestat în acest sens și de puterea politică a Constantinopolului⁶⁸. Cu tot interesul manifestat de puterea politică pentru o remediere a situației conflictuale dintre cele două centre, acest sinod va avea însă un final neașteptat pentru delegații papei Adrian II, în ceea ce privește răspunsul dat de delegația bulgară, care, cu toată opoziția legaților papali, care doreau jurisdicția Romei în acest spațiu, a rămas atașată de Biserica Constantinopolitană. Cu alte cuvinte, deși se părea că după sinodul de la 869-870 relațiile dintre Roma și Constantinopol au fost revitalizate, totuși chiar și patriarhul Ignatie va intra în conflict cu papalitatea, deoarece el nu numai că nu a recunoscut primatul, ci a și determinat pe un principe bulgar să-l îndepărteze pe episcopul latin pentru a putea instala un episcop hirotonit de el însuși⁶⁹. Mai mult nu trebuie uitată nici atitudinea delegaților bulgari – care doreau o rezolvare a apartenenței lor jurisdicționale, dar și rezultatul final al sinodului bisericesc, care declină jurisdicția Constantinopolului asupra Bisericii Bulgare⁷⁰. Atitudinea lui Ignatie, de neacceptare și refuz a primatului papal și de păstrare a jurisdicției asupra Bulgariei nu s-a schimbat, chiar dacă era somat să facă acest lucru de către papă, care afirma că va anula recunoașterea sa ca patriarh – până la sfârșitul vieții sale.

Așadar, la finalul sinodului din 869-870, delegații romani au fost nevoiți să se confrunte din nou cu problema bulgară. Trimișii țarului Boris au ajuns la acest sinod abia la 28 februarie fiind purtătorii unei cerințe ce privea apartenența acestei biserici la jurisdicția bizantină sau romană și astfel la ultima sedință, la care a participat și o delegație bulgară, s-a pus în discuție problema zonei de influență căreia va aparține tânăra Biserică Bulgară. Repezentanții bulgari au amintit faptul că sunt nou încorporați în biserica creștină, și de aceea nu doresc apariția unei rătăcirii între ei și prin urmare au venit pentru a afla cărui scaun patriarhal, dintre cele două mari și repre-

⁶⁷ Nikolaus Thon, *Quellen zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*, Paulinus Verlag, Trier, 1983, p. 131.

⁶⁸ Francisc Dvornik, *The Photian Schism...*, p. 138.

⁶⁹ Friedrich Heiler, *Die Ostkirche...*, p. 23, 24.

⁷⁰ Milan Šeslan, *Patriarhul...*, p. 554.

zentative, adică Roma și Constantinopol, trebuie să aparțină⁷¹. În schimb, bizantinii doreau ca răspunsul la această cerere să fie promulgat de către reprezentanții Bisericii Răsăritene, desigur sub conducerea împăratului. Legații papali au protestat însă în zadar, față de această atitudine.

Însă, cu tot protestul legaților papali, care intenționau să prezinte în fața sinodului următoarele puncte de vedere: 1. într-adevăr Bulgaria a aparținut Imperiului Bizantin, dar aici este tratată nu problema imperiului, nici poziția politică ci drepturile bisericești ale patriarhilor, 2. scaunul apostolic a avut din timpuri străvechi jurisdicție canonică peste vechiul și noul Epir, Thesalia, Dardania după cum demonstrează și Decretaliile Papale, 3. bulgarii după ce au ocupat teritoriul actual al țării lor și după ce l-au stăpânit ani de zile, de bunăvoie au cerut protecția și jurisdicția scaunului papal 4. Prin spiritualitatea romană, prin episcopii trimiși de această Biserică au fost ridicate în Bulgaria biserici, au fost sfințiți preoți și a fost distrus păgânismul și astfel timp de trei ani jurisdicția romană s-a extins asupra acestei țări⁷², hotărârile au fost luate și astfel Biserica din spațiul bulgar a fost pusă sub jurisdicția Constantinopolului, ca o biserică ce provenea din spațiul grecesc, care avea preoți de rit răsăritean. Prin readucerea sub această jurisdicție și mai ales reactivarea ritului bizantin, în Bulgaria a fost trimis și un arhiepiscop.

Conferința a decis că Bulgaria trebuie socotită ca aparținând sferei de influență a Constantinopolului. Biserica Bulgară a fost astfel pierdută pentru Roma. Papa Hadrian II a protestat, atât către împăratul bizantin dar și către patriarhul Ignatie față de decizia privind Biserica Bulgară, dar Ignatie putea să arate, la rândul său, că acest comportament fusese început de Roma, prin misiunea realizată de această Biserică în Bulgaria. Motivația lui Boris, pentru reîntoarcerea la jurisdicția Constantinopolului a fost determinată de faptul că el era nemulțumit de situația creată în biserica sa, în timpul jurisdicției romane, identică cu cea avută înainte, cu Bizanțul, premergătoare gestului său din 866. Papa primește știrile despre hotărârea sinodului cel târziu în decembrie 870, motiv pentru care îi scrie lui Ignatie, acuzându-l față de comportamentul și rezoluția din timpul sinodului. Cu toate acestea Ignatie îi răspunde arătând că nu el, ci împăratul, este răspunzător pentru problema deschisă cu privire la jurisdicția din Bulgaria.

După ce Ioan VIII l-a somat în două rânduri pe Ignatie, el dă acestuia chiar și un ultimatum, ca în timp de 30 de zile misiunea bizantină să fie retrasă din Bulgaria, în caz contrar urmând excomunicarea. În același timp au urmat scrisori de somație către împăratul Vasile I Macedoneanul și mai ales către Boris pe care îl amenința cu pierderea statutului de împărat⁷³. Se poate observa ușurința utilizării puterii bisericești, dar și a celei politice de către papalitate.

⁷¹ J. Hergenrother, *Photius-Patriarch*, Band II, Regensburg, 1867, p. 151.

⁷² *Ibidem*, p. 153-156.

⁷³ Lorenzo Peone, „Das vierte Konzil von Konstantinopel 869-870” în *Geschichte der Konzilien von Nicaenum bis zum Vatikanum II*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1993, p. 187.

Problema bulgară a rămas una deschisă și după sinodul de la 869-870. După sinod s-a dovedit încă o dată preocuparea bizantină pentru spațiul bulgar, deoarece Ignatie a fost deja pregătit să trimită un arhiepiscop și 10 episcopi pentru Bulgaria. De cealaltă parte, Hadrian III (884-885) a încercat să diminueze influența bizantină în spațiul țărilor balcanice prin ungerea ca arhiepiscop de Sirmium, prin care se urmărea în mod vizibil obținerea unei influențe bisericești în această zonă, a lui Metodie, totuși jocul a fost pierdut.

Acest sinod de la Constantinopol este singurul care a fost receptat ca fiind ecumenic de către Răsărit, în opinia istoricilor apuseni, deoarece acesta este practic și un semn spre separare, cu toate că această scindare nu este legată în mod direct de sinodul amintit, are totuși un rol de prolog pentru separarea dintre Răsărit și Apus. Pentru a ilustra mai bine importanța sinodului din 869-870 trebuie să aruncăm o privire și asupra perioadei anterioare, care începe cu anul 843, sfârșitul episodului iconoclast și se va termina cu sinodul de la 879-880. În această perioadă la nici un sinod până la alegerea lui Fotie nu s-a pus în discuție dacă alegerea unui patriarh a fost sau nu a fost valabilă din punct de vedere bisericesc⁷⁴.

Nu trebuie uitat că în 878 papalitatea a încercat, fără succes însă, o nouă tentativă de obținere a Bisericii Bulgare. Această tentativă se referă la momentul când legații papali, trimiși de Ioan VIII, au venit în Constantinopol, pentru a excomunica, de această dată, pe Ignatie, în cazul în care problema bulgară nu este rezolvată benefic pentru Roma, au găsit pe Fotie ca patriarh al Bisericii Constantinopolitane.

II.2.3. Sinodul constantinopolitan din 879-880 și problema jurisdicției bulgare

Un nou sinod, cunoscut, mai ales în literatura de specialitate apuseană, sub numele de Sinod Fotianic, a fost deschis în noiembrie 879. Acesta a recunoscut pe noul patriarh Fotie, care în noul context nu va mai cunoaște o re-excomunicare papală⁷⁵, anulând vechile decizii luate împotriva sa. Aici trebuie desigur amintit faptul că acest sinod, ca de altfel toate cele ținute sub conducerea lui Fotie, trebuie să fie percepute în strânsă legătură cu situația internă, deja amintă, din Biserica Bizantină.

Pe de altă parte, este extrem de interesantă, pentru tematica noastră, rezoluția acestui sinod, care a fost determinată de unele evenimente conjuncturale din epocă. De pildă, datorită experiențelor nu tocmai pozitive avute de Roma cu Ignatie, dar mai ales pe fondul pericolului sarazin și a ajutorului așteptat de Roma în acest sens, lui Fotie i se promite recunoașterea alegerii sale, în cazul în care va renunța, după cum vom vedea, la Bulgaria și își va cere iertare pentru faptele sale anterioare.

Revenind puțin asupra lui Fotie, nu trebuie uitat faptul că, după depunerea din 867, el a fost rechemat din nou la Curte încă din anul 875, având drept prerogativ educația fiilor împăratului bizantin Vasile I Macedoneanul, care și-a dat seama că a greșit în cazul Fotie, iar pe de altă parte, și Fotie a recâștigat încrederea împăratului. În calitatea de dascăl al copiilor împăratului bizantin, Fotie nu numai că a restabilit relații cu

⁷⁴ *Ibidem*, p. 170, 171.

⁷⁵ Francisc Dvornik, *Photian and Byzantine...*, p. 20.

Ignatie, lucru evidențiat și în timpul sinodului⁷⁶, ci în urma morții acestuia, la 23 octombrie 877, este ales din nou patriarh. Probabil că în acest context cu totul nou, este de crezut faptul că împăratul s-a adresat papei cu câțiva ani înainte, pentru a trimite legați papali, în vederea restabilirii păcii. Aceștea l-au găsit pe Fotie ca patriarh, în timp ce papa avea nevoie de ajutor militar contra sarazinilor în sudul Italiei.

Așadar, pericolul sarazin care amenința papalitatea va determina poziția luată de Biserica Apuseană la sinodul din 879-880. În 840 sarazinii ocupaseră Ancona, în 846 erau deja în fața Ostiei, atacând deja de două ori Roma. După moartea lui Ludovic II erau deja așezați între Capua și Gaeta și amenința centrul Italiei. Ajutorul cerut de la bizantini a coincis cu schimbarea patriarhului, după moartea lui Ignatie⁷⁷. Cu toate acestea papalitatea aștepta însă ca Fotie să îndeplinească o serie de condiții pentru a se recunoaște alegerea sa, printre care: renunțarea la spațiul și la misiunea în Bulgaria, scuze pentru comportamentul său anterior, etc. sunt pretențiile care nu s-au materializat, dar în același timp ele nu au fost părăsite de papalitate.

Revenind la contextul și mai ales la auspiciile sub care s-au desfășurat lucrările acestui sinod, problema care rămânea însă deschisă era desigur cea a Bisericii din Bulgaria, deoarece din punct de vedere al Romei accesul misiunii latine în Bulgaria era încă împiedicat, în timp ce Biserica Răsăriteană lupta mereu împotriva introducerii lui Filioque în Simbolul de credință⁷⁸.

Sinodul care trebuia să restabilească unitatea dintre cele două centre a avut loc între 17 noiembrie 879-13 martie 880, sinod care nu a fost condus de către împăratul bizantin Vasile I Macedoneanul, deoarece murise fiul său cel mare Constantinos, ci de către Fotie căruia îi revine președinția acestui sinod.

Amintim faptul că în primăvara anului 879, patriarhul Fotie a fost acela care a adresat scrisori de invitație, pentru acest sinod către patriarhii Mihail II al Alexandriei (870-903), Teodosie I al Antiohiei (870-890) și Ilie III al Ierusalimului (879-907), iar în același timp primește și confirmarea delegației papale trimisă de papa Ioan VIII. Lucrările s-au desfășurat pe parcursul a șapte ședințe⁷⁹, care au urmărit următoarele aspecte: prima ședință recunoștea reabilitarea lui Fotie, care trebuia să fie opera sinodului și nu un act de clemență al papei, ședința a doua în care se citește scrisoarea papei Ioan VIII unde se evidențiază somația acestuia de a obține jurisdicția în Bulgaria, de asemenea se hotărăște ca problema întinderilor teritoriale ale eparhiilor să nu fie în sarcina acestui sinod, se reamintește reconcilierea dintre Fotie și Ignatie prin declarația lui Fotie în fața sinodului, de asemenea recunoașterea lui Fotie ca patriarh de celelate patriarhii răsăritene (acest lucru se va face și în ședința a patra). Ședința a treia este cea care înregistrează protestele

⁷⁶ Viorel Ioniță, „Sinodul de la Constantinopol 879-880 și actualitatea hotărârilor sale”, în *ST* 1982, nr. 3-4, p. 179.

⁷⁷ Hans Georg Beck, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Vandenhoeck Ruprecht in Göttingen Verlag, 1980, p. 111.

⁷⁸ Henry Daniel Rops, *Die Kirche...*, p. 645.

⁷⁹ Viorel Ioniță, *Sinodul de la Constantinopol...*, p. 176.

sinodalilor în ceea ce privește imixtiunea papală în treburile interne ale altei biserici. În ședința a cincea se stabilește că există numai șapte Sinoade Ecumenice, fără a mai exista un sinod de acest gen⁸⁰.

Numărul episcopilor participanți la acest sinod a fost de aproape 400, în comparație cu cei 103 participanți la sinodul antifotianic din 870. Aminteam faptul căci ca și condiție obligatorie pentru reabilitarea patriarhului Fotie se pretindea ca acesta să renunțe la Biserica Bulgară, fapt care va determina un răspuns tranșant al patriarhului în această direcție. Astfel, nu a fost greu pentru Fotie ca în replica dată papei să așeze responsabilitatea acestui act între atribuțiile împăratești. Dacă *Commonitorium* a fost corectat înainte de sinod sau nu, după cum sunt de părere istoricii apuseni, este greu de știut, însă cu toate acestea participanții la sinod au auzit un alt text, unde nu mai apărea necesitatea unei scuze a patriarhului iar cererile și recomandările papei în legătură cu Biserica Bulgară au apărut transformate⁸¹.

În ședința cu numărul cinci au fost elaborate și cele trei canoane ale sinodului, care au fost semnate de către toți sinodalii, inclusiv de legații papali. Ședința cu numărul șase, prezidată de împăratul bizantin, a coincis cu aprobarea hotărârilor sinodului de către toți participanții. La 13 august 880, Fotie primește o scrisoare de la papa Ioan VIII, prin care se comunica acordul său cu privire la aceste hotărâri⁸².

Totuși nu trebuie uitat faptul că la sinodul de la 879-880 a rămas nerezolvată problema bulgară. Compromisul la care s-a ajuns, adică faptul că misiunile latine nu vor avea nici o opreliște din partea Constantinopolului, nu s-a materializat firește, vina aparținând însă Bulgariei, care în aspirația către independență bisericească respingea orice intervenție a Romei. Papa Ioan VIII a ratificat hotărârile acestui sinod, deși nu era mulțumit. Ceea ce papa Ioan VIII a recunoscut ca valabil a fost ceea ce nu fusese acceptat de către Nicolae I, anume că diferența dintre Roma și Constantinopol este de natura spiritului, a duhului unei Biserici, manifestându-se desigur invidia pentru drepturile ei vechi, mai ales cele ce vizau Illyricul.

După terminarea sinodului papa a primit hotărârile acestuia în vara lui 880, prin scrisoarea adresată de Fotie în martie sau aprilie, unde menționează că nu și-a cerut iertare în fața sinodului, deoarece acest lucru nu se poate pretinde decât din partea celor vinovați⁸³. Cealaltă problemă a jurisdicției nu este amintită, cu siguranță ca urmare a poziției avută de sinod în această problemă. Papa răspunde și lui Fotie, dar și împăratului bizantin. Scrisoarea către împărat este interesantă, deoarece el a mulțumit pentru ajutorul militar acordat, dar mai ales pentru retrocedarea Bulgariei la sfera de influență papală. Cu toate acestea Bulgaria nu a revenit niciodată sub această jurisdicție. Astfel, la sfârșitul secolului IX situația părea a fi liniștită, mai ales că cele două centre căutau împăcarea, trupele bizantine ajutau în sudul Italiei papalitatea, pentru a putea să alunge pe sarazini. Sinodul din 879-880 poate fi consi-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 179-180.

⁸¹ xxx, *Handbuch der Kirchengeschichte...*, p. 210.

⁸² Viorel Ioniță, *Sinodul de la Constantinopol...*, p. 183.

⁸³ *Ibidem*, p. 183.

derat ca un triumf al lui Fotie, pe când Roma nu a putut să își îndeplinească aspirațiile sale de jurisdicție asupra spațiului bulgar. Cu toate acestea disputa celor două centre nu a condus direct la schismă.

După acest sinod papa Ioan VIII a încercat în zadar să restabilească controlul asupra Bisericii Bulgare somând chiar pe Ignatie, dar fără succes⁸⁴. Nu trebuie uitat că nici sinodul din octombrie 879-martie 880, convocat, de această dată, pentru recunoașterea lui Fotie, nu este lipsit de incidente în ceea ce privește Biserica Bulgară. Aceasta deoarece Fotie nu a vrut să recunoască nici primatul, nici să cedeze Bulgaria și să admită Filioque, fapt sesizat și de către legații papali. De cealaltă parte, papa Ioan VIII, deși are intenția să îl anatematizeze pe Fotie, renunță la acest gest. Se evita astfel, cel puțin momentan, pericolul unei alte schisme, deși influența în Bulgaria a Romei se făcea încă simțită. Acest lucru a avut bineînțeles strânsă legătură cu ajutorul militar așteptat de către Ioan VIII și de aceea realegerea lui Fotie s-a materializat, deși spera ca această perspectivă să determine în sinod o renunțare la Bulgaria din partea bizantină și să se restabilească pacea cu ignatienii. În ceea ce privește Bulgaria situația a rămas neschimbată, din contră ea a fost sprijinită prin instalarea unui ierarh propriu și prin intermediul unei autonomii mai largi.

Desigur că în ceea ce privește conflictul provocat de jurisdicția asupra Bisericii Bulgare, acesta își are ca punct de plecare modul în care era termenul de pentarhie în opoziție cu cel de primat, deoarece ambii termeni ilustrează cel mai bine problema pusă în discuție.

O importantă problemă este cea a poziției papei față de Sinodul Ecumenic. Aici nu trebuie uitată poziția reprezentanților la sinodul din 879-880. Pe de o parte, avem așadar reprezentanții bizantini, ca cei ce susțineau ideea de Pentarhie, iar pe de altă parte, pe cei ai papalității, care se opuneau acestei idei. Un punct de vedere, de altfel extrem de interesant, în legătură cu Pentarhia a fost schițat de către F. Dvornik, cu referire directă la conceptul de Pentarhie în secolele VIII-IX. Se arată clar că principiul Pentarhiei este opus în totalitate celui aparținând primatului papal. Astfel acest principiu aducea o exprimare a universalității Bisericii, care în acel timp nu putea fi reprezentată mai mult decât universalitatea Imperiului. Mai mult decât atât, constată tot Dvornik, scopul Pentarhiei era acela al drepturilor clerului față de Imperiu. Cu toate acestea nu trebuie uitat că acest principiu acorda Romei un spațiu de întâietate, desigur de onoare. Desigur că principiul Pentarhiei nu trebuie să fie privit și tratat cu aceeași egalitate pentru cele cinci patriarhate⁸⁵. Din acest punct de vedere se poate înțelege atât atitudinea papei cât și a legaților papali, raportată în mod direct la sinoadele constantinopolitane și romane amintite. Totuși la sinodul de la Constantinopol din 879-880 principiul Pentarhiei a fost exprimat pentru prima dată foarte amănunțit, desigur și datorită contextului politic.

⁸⁴ Karl Bihlmeyer, *Kirchengeschichte. Zweiter Teil-Mittelalter ...*, p. 105.

⁸⁵ Ferdinand R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie*, Josef Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1993, p. 24.

Istoriografia apuseană a văzut totuși în Fotie pe cel care a continuat să atace în cărțile sale atât întâietatea sau primatul jurisdicțional al Romei cât și problema Filioque, mai ales prin lucrările *„Împotriva acelor care spun că Roma este primul scaun episcopal”* și *„Tratat despre Duhul Sfânt”*. De aceea este văzut ca cel care prin lupta împotriva dreptului de întâietate al urmașului lui Petru a deschis practic drumul către schisma dintre biserici. El este în această privință, afirmă teologia apuseană, patriarhul care a determinat apariția marilor disensiuni între Roma și Constantinopol, fiind perceput în același timp drept capul și precursorul schismei bisericești dintre Apus și Răsărit⁸⁶.

III. Definitivarea „conflictului”

Faptul că „chestiunea” bulgară a rămas mărul discordiei în secolele IX și X nu trebuie să ne mire, mai ales dacă avem în vedere implicațiile teologice și jurisdicționale, deja amintite, ale acesteia, în lumina rolurilor jucate de Roma, respectiv Constantinopol.

Apartenența Bulgariei la familia statelor creștine a fost o consecință logică a întregului proces de încreștinare din epocă, realizat pentru bulgari cu succes cu ajutorul țarului Boris-Mihail. Practic Boris a fost acela care, pe baza ajutorului bizantin, a întărit și legalizat acest proces de încreștinare și, mai mult decât atât, a dat, prin acest proces, stabilitate și recunoaștere statului bulgar ca membru deplin al familiei creștine⁸⁷. Bineînțeles că trebuie remarcată aici în primul rând fluctuațiile lui Boris între Roma și Constantinopol, dar și intervențiile hotărâte în spațiul bulgar al celor ce doreau să facă misiune. Această misiune era desigur legată de spațiul jurisdicțional. Nu trebuie să ne mirăm că Bizanțul va recurge la o demonstrație militară⁸⁸, pentru atragerea Bulgariei în sfera sa de influență, în momentul când realizează spațiul restrâns ce separa granița bulgară de Constantinopol, dar mai ales posibilitatea unui misionarism franc, susținător al catolicismului.

Deși se părea că problema declanșată în legătură cu jurisdicția asupra Bisericii Bulgare s-a încheiat după sinodul din 879-880, lucrurile nu au stat tocmai așa. Bise-

⁸⁶ Henry Daniel Rops, *Die Kirche...*, p. 647.

⁸⁷ Hristov St. Hristov, „Die Anfänge des Christentums unter den Balkan-Slawen und den Protobulgaren”, în *Die Anfänge des Christentums unter den Voelkern Ost-und-Suedosteuropas*, herausgegeben von Adolf Martin Ritter, Heidelberg, 1989, p. 67, 79, 80.

⁸⁸ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth...*, p. 100. Nu trebuie uitat nici faptul că deja în anul 832 a fost încheiat un tratat între hanul Malamir al bulgarilor și împăratul Ludovic cel Pios, mai ales că cele două regate aveau o frontieră comună. La vremea când Boris I a devenit conducător al Bulgariei, politica externă a țării avea o tendință fermă profrancă, apuseană. Astfel factorii politici aveau să se amestece cu cei religioși, deoarece Imperiul Bizantin și cel Carolingian concureau la acea vreme atât pentru supunerea religioasă, cât și politică a popoarelor din Balcani. La începutul anului 860, Boris a reafirmat alianța țării sale cu Ludovic cel Pios și se pare că a promis să accepte creștinismul din mâinile clerului franc. Pericolul unei influențe carolingiene care să se răspândească până în Tracia, la o distanță prea mică față de Constantinopol, i-a alarmat serios pe bizantini. Împăratul Mihail III a recurs la o demonstrație militară, care va determina și încreștinarea lui Boris I.

rica Latină nu a renunțat la pretențiile sale, mai bine spus la intențiile sale privind spațiul bulgar, continuând căutarea momentului adecvat pentru atragerea acesteia în sfera sa de influență. O bună oportunitate în acest sens este dată de episodul dintre Papa Formosus (891-896) și țarul Simeon (893-927). Dorind o revanșă în episodul Bulgaria, în sensul celei dorite de Nicolae I, care intenționa să aibă succes pe două căi, pe de o parte, să obțină jurisdicția în spațiul bulgar atragând această biserică sub influența sa, iar pe de altă parte, prin teritoriul bulgar putea să aibă o influență indirectă și în Imperiul Bizantin⁸⁹, și, bazându-se pe alianța sa cu țarul, papa încearcă, fără succes însă, o nouă anatematizare a patriarhului de Constantinopol. Disputa este însă estompată de către împăratul bizantin Leon VI Filosoful (886-912) și papa Ioan IX (898-900).

Cu toate aceste evenimente: disputele dintre centrele bisericești Constantinopol și Roma privind jurisdicția asupra Bisericii Bulgare, coroborată cu Enciclica patriarhului Fotie către patriarhii răsăriteni, sinoadele bisericești ce priveau alegerea și respectiv realegerea lui Fotie și Ignatie, dar și anatematizările reciproce dintre patriarhi și papi au fost privite ca un preambul îndubitabil al schismei din 1054⁹⁰.

Acest fapt se poate desprinde și din modul în care, unele dintre afirmațiile patriarhului Fotie, afirmații care apar în Enciclica către patriarhii răsăriteni, sunt preluate și în sentința de excomunicare din 1054, dată prin *edictul sinodal* de la 20 iulie 1054, de către Patriarhia din Constantinopol (este vorba printre altele de replica dată de Constantinopol la învățătura greșită despre Filioque, primatul Romei și alte practici ale bisericii latine ca celibatul preoțesc, tăierea bărbii etc), ca răspuns al actului de anatematizare din partea Bisericii Latine, datat la 16 iulie 1054⁹¹.

Practic, se poate ușor constata, că înstrăinarea dintre cele două centre a fost un rezultat al diferenței de limbă, de punerea în practică a dreptului bisericesc, de disciplină internă și externă a celor două centre, de viață liturgică și teologie, care nu au mai făcut posibilă o unitate organică pentru creștinătatea din cele două centre, atât din Răsărit, cât și din Apus. Disputa dintre Roma și Constantinopol pentru Biserica Bulgară nu a condus încă la despărțirea celor două biserici. Conștiința unității bisericești a rămas pe mai departe. Dar pentru prima dată fuseseră prezentate diferențele dintre cele două biserici. Era așadar pregătit drumul către înstrăinare, o înstrăinare crescândă care se va transforma regretabil în 1054 în Marea Schismă.

⁸⁹ Francis Dvornik, *The Photian Schism...*, p. 93.

⁹⁰ A se vedea în acest sens și articolele lui Milan Šesan, "Biserica Ortodoxă în veacurile XI-XV", în *MA*, VIII (1963), nr.4-6, "Considerațiuni asupra schismei din 1054", în *MA*, II (1957), nr.3-4- se arată că pe de o parte Biserica Răsăritului vede ca punct determinant al schismei primatul papal, iar Biserica Catholică caută în schismă mai mult elemente istorice și politice.

⁹¹ Teodor M. Popescu, „Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054. Versiunea greacă”, în *ST*, II (1931), nr.1, p. 56, 57; idem, „Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054. Versiunea latină”, *ST* 1931, an II, nr. 2.

The Dispute between Rome and Constantinople on the Bulgarian Church.

The effect of the dispute between Rome and Constantinople was illustrated in the religious historiography under the influence of the confessional point of view without talking into account its real motivation. From his point of view we consider that it is relevant to illustrate this theme starting from a historical basis but also considering the viable connection with the dogmatic inflections and especially the jurisdictional problems which led to the disputes, reciprocal anathemas to people, and eventually anathemas to churches. Throughout the approach it has been shown that, not only the religious and political personalities had a role in this dispute but also the states that were already formed or those in the process of being formed. In the end, the result of this dispute eventually led, among other things, to the schism between the two Churches in 1504, and contributed to the emergence on the historical scene of a new Christian state, Bulgaria.

Cruciada a IV-a: deziderate și consecințe politico-religioase

Pr. Drd. Cătălin TEULEA

Cruciadele, parte integrantă a studiilor istoriei bizantine

Nu putem izola studiul cercetării cruciadelor de complexitatea, resorturile și evoluția politicii bizantine – mozaic milenar al diversificației de neamuri, unității de credință creștină, liant între Apus și Orientul asiatic.

Promotorul cercetărilor bizantine, reprezentant al secolului al XVII-lea – Ducange a dat naștere a ceea ce numim Bizantina Luvrului începută la 1648 – colecție de 34 de volume a istoricilor bizantini „un incomparabil monument al generozității franceze”¹.

Interesul pentru analiza evenimentelor istoriei civilizației bizantine în ochii erudiției franceze a secolului al XVIII-lea e vădit afectat: Voltaire prezintă Bizanțul ca „o succesiune de fapte oribile și dezgustătoare”²; Montesquieu și apoi Gibbon văd în Bizanț o involuție a Imperiului Roman; Lebeau înfățișează tumultoasa istorie bizantină în 30 de volume, sfârșind prin a o critica.

Jumătatea secolului al XIX-lea aduce cu sine o retrezire și reevaluare a studiilor și cercetării vieții bizantine. Istorici greci, savanți precum Paparrigopulos și Lambros redefinesc importanța istoriei Bizanțului și în perspectiva istoriei nației lor grecești.

Nu mai puțin interesați se arată și cercetătorii ruși Uspensky și Kondakov, care pătrund în profunzimea istoriei dar și în fermecătoarea artă bizantină.

Replica germană a Luvrului și anume Bizantina de la Bonn³ conturată în 1828 prin Niebuhr și colaboratorii săi, reeditează în 50 de volume istoricii bizantini. Universitățile de la Munchen și Viena devin reprezentative prin lucrările originale, în special asupra literaturii bizantine, lucrări ce poartă semnăturile celor doi Krumbacher pentru Munchen și Joseph Strzygowski pentru Viena, cât și pe cele ale urmașilor lor.

¹ Charles DIEHL, *Figuri bizantine*, vol I, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 3.

² *Ibidem*, p. 4.

³ *Ibidem*.

Contextul internațional al secolului XIX în privința redescoperirii interesului studiilor asupra vieții bizantine e propice și în privința elitei franceze prin Alfred Rambaud, Bayet, Gustave Schlumberger, apoi Gabriel Millet.

Dar timpul în privința cercetării lumii bizantine a curs în secolul al XIX-lea în favoarea remarcabilei personalități Charles Diehl, care din 1899 – momentul deschiderii cursului de istorie bizantină la Sorbona și până în anul morții sale 1944 – a reformulat cercetarea acestei milenare civilizații.

De remarcat este anul 1923 când apare volumul IV din Cambridge Medieval History, dedicat istoriei Bizanțului între anii 717–1453, lucrare remarcată ca operă a mai multor savanți ai timpului său. În această lucrare sunt câteva pagini (415–431), dedicate Cruciadei a IV-a.

Bréhier L. publică la Paris în 1947 „Le Monde Byzantine”, care urmărește traectoria atât a vieții cât și a morții Bizanțului.

P. Alphandery notează cruciadele în istoria bizantină prin volumele „La chrétienté et l'idée de croisade” „Les premières croisades”, Paris 1959, ca oglindire a tendinței sufletului colectiv de a fi una.

În 1968, Emmanuel Sivan publica la Paris „L'islam et la croisade”, importantă în ceea ce privește doctrina și propaganda în reacțiile și mișcările musulmane ale secolului XI.

La Bruxelles, la al V-lea congres al istoricilor, N. Iorga propune reunirea din 1924 de la București, fructificându-se în Primul Congres Internațional de Studii Bizantine. Prezențe precum Henri Grégoire în numele Belgiei, Bogdan Filov din partea bulgară, A. Guarnieri Citati pentru Italia, N. Kondakov în numele științei ruse și nelipsitul Charles Diehl, dau strălucire acestui I Congres Internațional de Studii Bizantine.

Comunitatea Oxfordiană se alătură cercetării franceze și aduce contribuții esențiale. Astfel D. Obolensky, prin „The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe 500–1453”, 1971, Londra, aduce în lumină multiplele raporturi dintre Bizanț și țările Europei Răsăritene aflate în zona de influență, acordând o atenție specială problemelor de istorie a culturii. Volumul „The Crusade in the later Middle Ages” al istoricului A. S. Atiya, apărut la Londra în 1938, lămurește faptul că dezideratul cruciadelor trebuie privit ca o demonstrație a idealului politic medieval de unitate supra-statală.

G. Ostrogorsky prin „History of the Byzantine state”, 1955, Oxford, analizează minuțios aspecte ale istoriei bizantine.

Acestora li se adaugă apariția din 1970 de la Cambridge a volumului „The last Byzantine Renaissance” a lui Steven Runciman, care vine să completeze cercetarea istorică în privința consecințelor căderii Imperiului Bizantin.

În ceea ce privește cercetarea românească, nume precum N. Iorga, N. Bănescu, Al. Elian, Rămureanu, V. Muntean, A. Jivi, N. Chifăr ș.a. aduc completări în privința izvoarelor istoriei bizantine, figurilor personalităților bizantine și sistematizează evoluția evenimentelor.

A. Primatul și universalismul papal în epoca cruciadelor

a) Creștinătatea latină și lumea arabă

Secolele X-XIII presupun existența în primă epocă feudală și o societate bazată pe relația om-om printr-un lanț de dependență. „Economia folosește drept cel mai frecvent mijloc de plată a serviciilor – pământul”⁴. Biserica latină era absorbită de societatea feudală în urma confiscării proprietăților bisericești de către carolingianismul timpuriu. „Clericii își pierd independența, devenind vasali ... preotul rezident este, de obicei, angajatul seniorului, putând fi concediat de stăpânul său feudal ... venirea gregorienilor în scaunul roman găsește clerul catolic scufundat în ignoranță și incompetență”⁵.

Papa Silvestru II, personalitate umanistă remarcantă a secolului X, inaugurează conceptul imperial, aplicat nu doar imperiului german, ci unui „corpus politic”⁶. Împăratul și Papa sunt cei care arbritează lumea. Papa își ia numele de Silvestru întrucât Constantin împăratul fusese botezat de un anume Silvestru și prin aceasta s-ar putea explica dorința reconstituirii unității imperiale și pontificale, în stare să redea forța creștinătății.

Abil, el reușește să devină colaboratorul împăratului Otto gândind că în calitate de urmaș al Sf. Petru are o putere căreia nici o altă autoritate omenească nu-i poate sta alături. Cu alte cuvinte, în concepția sa cele două puteri, papală și imperială, sunt distincte și neantagonice.

Dincolo de cearta investiturilor, Papa Silvestru II nu dorește să dea curs raportului tensionat, ci, prin ideea de unitate creștină, lasă libertatea configurării bisericilor creștine naționale negermanice în Polonia și Ungaria. „Când moare, la Roma în anul 1003, epitaful său poartă numele «Pastorul Universului»”⁷.

Papa Leon al IX-lea, aduce schimbări în Biserica Apuseană începând cu introducerea sistemului cluncianez, în raport cu împăratul și încercarea de propagare a autorității sale în Răsărit, la anul 1054. El este cel care impune o disciplină canonică revigorată, elaborează decrete împotriva simoniei și imoralității și excomunică pe cei nesupuși.

Petru Damian și teoriile sale dezvoltate de cardinalul Humbert intensifică negarea monarhiei și a autorității temporale în general. Tot Petru Damian este cel care „va organiza Colegiul Cardinalilor după modelul senatului roman”⁸. El pregătește momentul crucial al excomunicării împăratului german Henric IV de către Papa Grigorie VII.

⁴ Dana HRIB, „Politica de colonizare bisericească a Papei Inocențiu III și Cruciada a IV-a” în *RT*, nr. 1, Sibiu, 2001, p. 26.

⁵ *Ibidem*.

⁶ F. CĂZAN, *Cruciadele*, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁸ Dana HRIB, *op. cit.*, p. 27.

Papa Nicolae II continuă politica predecesorului său în ceea ce privește revigorarea moralității combătând simonia și concubinajul. Decretul dat de el în 1059 vine să întărească autoritatea papală, aceasta în raport și cu puterea imperială:

- „a) împăratul doar confirmă alegerea
- b) alegerea să se facă dintre clericii de la Roma
- c) papa să fie ales numai de colegiul cardinalilor”⁹

Papa Grigorie al VII-lea (1073-1085), prin culegerea de texte cu ideologie reformatoare numită „*Dictatus Papae*” aduce în planul internațional politic ideea de universalitate prin pace în Europa și unitatea lumii creștine. Acest document ce cuprinde 27 de afirmații transcrise în registrul de corespondență al Papei Grigore VII clarifică politica și crezul acestuia:

- „1. Biserica Romană a fost întemeiată numai de Dumnezeu
- 2. Pontiful roman poate fi numit cu dreptate universală

- 8. Numai el poate folosi însemnele imperiale
- 9. Doar Papei îi vor săruta toți principii piciorul
- 10. Doar numele lui va fi pomenit în Biserică
- 11. El este unicul nume în lume
- 12. Numai lui i se îngăduie să-i depună pe împărați”¹⁰

Prin acest document se atestă punctul maximal al conflictului dintre împărat și papalitate referitor la cearta pentru investitură. Protestul puterilor laice față de hotărârile cuprinse în cele 27 de teze, înmănunchiate în colecția cardinalului Deusdedit, a fost unul solidar, pentru început. Atât regele Filip I al Franței, cât și Wilhelm Cuceritorul al Angliei au protestat. Cel care și-a păstrat această atitudine, culminând cu Sinodul de la Wormes, din 24 ianuarie 1076, a fost Henric al IV-lea al Germaniei.

În 1076, prin Sinodul de la Lateran, din Postul Paștilor, întrunit de Papa Grigorie al VII-lea, au fost excomunicați atât împăratul Henric IV, cât și participanții Sinodului de la Wormes. În urma morții a câtorva participanți de la Wormes, dar și temându-se ca nu cumva să-și piardă tronul, împăratul Henric al IV-lea a făcut penitență publică la castelul Canossa, după ce a trecut Alpilor la 25 ianuarie 1077.

Papa Grigorie al VII-lea reușește eliberarea Romei de germani cu ajutorul normanzilor din sudul Italiei, condus de Robert de Guiscard. Aceștia „au eliberat Roma, dar au jefuit-o.”¹¹ Papa Grigorie al VII-lea s-a retras la Salerno, unde a murit la 25 mai 1085. Ca recunoaștere peste timp a personalității marcante, Papa Grigore al XIII-lea l-a proclamat în anul 1584 „fericit”, iar Papa Benedict al XIII-lea în anul 1728 l-a canonizat sfânt.

⁹ Pr. N. CHIFĂR, *Istoria Creștinismului*, vol III, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 181.

¹⁰ Alexandru-Florin PLATON, Laurențiu RĂDVAN, *De la cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 145-146.

¹¹ Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 184.

Papa Urban al II-lea (1088-1099) este cel care prin Conciliul de la Clermont (1095) dă startul cruciadei ca manifestare de pelerinaj în locurile sfinte pentru început, ca în decursul anilor să se transforme în operațiune politico-comercială.

După cruciada populară, compusă dintr-o armată neorganizată de 50.000 de persoane, avându-l în frunte pe Petru Eremitul, manifestată necivilizat; are loc cruciada nobililor și baronilor organizați în 4 corpuri conduse de Godefroy de Bouillon, contele Yugo, Raymond IV Toulouse, Baldouin de Boulogne și Robert de Flandra. Acestea au fuzionat în mai 1097, numărând peste 200.000 de luptători francezi, englezi, italieni, germani și genovezi. Toți au depus jurământ de vasalitate față de Alexios I Comnenul, exceptând contele Raymond de Toulouse. Trecând în Asia Mică, atacă împreună cu bizantinii și cuceresc Niceea, iar în iulie 1074, ocupă Dorylaeum, important punct strategic¹². Acum are loc întemeierea statelor latine în Orient, prin încălcarea jurământului depus față de Alexios I. Astfel, Baldouin de Boulogne, ajutându-l pe Thoros, conducătorul armenilor, să-și elibereze regatul, a întemeiat la Edessa primul stat latin în Orient care a durat până în 1844. De asemenea, la Antiohia ia naștere un principat latin ce va dura până în 1268. Formarea regatului latin al Ierusalimului are loc prin atacarea Ierusalimului de către Raymond de Toulouse și Godefroy de Bouillon, nemulțumiți de împărțirea principatului Antiohiei. Masacrul orașului sfânt prin omorârea multor evrei și musulmani, a compromis ideea de cruciadă. Godefroy de Bouillon s-a numit „advocatus Ecclesiae Sancti Sepulcri”¹³, conducând acest regat până în 1110 când îi urmează fratele său, Baldouin de Boulogne. Patriarhul ortodox e înlocuit cu unul latin. Regatul Ierusalimului se întinde și mai mult cu ajutor genovez, venețian și pisan, cucerindu-se Cezareea Palestinei, Sidonul, Beirutul, Tirul. Regatul a durat până în 1187, când a fost cucerit de sultanul Saladin.

Papa Pascal al II-lea (1099-1118) stă sub semnul convenției de la Sutri din 1111, care n-a fost privită cu ochi buni de clerici, întrucât Biserica renunța la bunurile oferite de puterea imperială, în timp ce împăratul renunța la investitură.

În timpul Papei Calist al II-lea (1119-1123) s-a încheiat cearta pentru investitură, în urma concordatului de la Wormes, din anul 1122. Dubla investitură: cea religioasă – din partea autorității bisericești – prin inel și cârjă, și cea laică – din partea autorității imperiale – primind un nou domeniu și titlul de principe și însemnele sceptrului și sabiei, rezolva problema.

„Concordatul de la Wormes a fost consfințit de un sinod ținut la Roma în anul 1123, socotit de Biserica Apuseană al IX-lea Sinod Ecumenic”¹⁴.

După căderea orașului Edessa în anul 1144, Papa Eugeniu al III-lea și mentorul său, Bernard de Clairvaux pornesc a II-a Cruciadă ce se finalizează cu înfrângere. Au fost câștigați pentru această a doua cruciadă Ludovic al VII-lea, regele Franței, și

¹² *Ibidem*, p. 129.

¹³ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴ *Ibidem*, p. 186.

Conrad al III-lea, regele Germaniei. Armata germană, numărând aproape 70.000 de luptători, a plecat spre Constantinopol, prin Ungaria, Serbia și Bulgaria. Întâmpinați de Manuel I Comnenul (1143-1180), cruciații au fost transportați dincolo de strâmtoarea Dardanele. Rătăciți, atacați de turci „germanii au fost drastic împuținați”¹⁵.

Armata franceză, numărând 80.000 de luptători, merge spre Corint, iar la Teba încheie alianță cu sultanul Egiptului. Confruntată cu pecenegii, cumanii și turcii, armata condusă de Ludovic al VII-lea depune în cele din urmă jurământ de vasalitate față de Manuel I. Sultanul Saladin instaurează în Egipt o puternică dinastie. Cu sprijinul califului din Bagdad devine suveran al Egiptului, Siriei, Yemenului și sultan al Palestinei. În 1187 ocupă și Ierusalimul. Baldouin IV al Ierusalimului, având doar 13 ani, recurge la ajutorul Contelui de Trifoli, Raymond III. Acesta apelează la Saladin atunci când cumnatul lui Baldouin IV, Guy de Lusignan, e nemulțumit că prin testament urmașul pe tronul regal al Ierusalimului era numit Raymond III. Cruciații franci mai dețineau Antiohia, Tripoli, Tyr.

Papa Adrian al IV-lea (1154-1189), englez fiind, se confruntă cu o răscoală condusă de Arnaldo di Brescia. Se alătură papei împăratul Frederich I Barbarossa și înăbușă răscoala predându-l pe Arnaldo Romei. „Oricât de orgolios era împăratul, cu ocazia încoronării sale, în 1155, a trebuit să-i facă papei oficiul de valet și să-i sărute piciorul.”¹⁶

Papa Grigorie al VIII-lea convoacă a III-a Cruciadă, dând conducerea lui Frederich Barbarossa, cruciadă încheiată prin pacea cu Saladin, deși căderea Ierusalimului în mâinile sultanului Saladin a fost motorul cruciadei.

Cel care preia misiunea împlinirii Cruciadei a III-a datorită morții Papei Grigorie al VIII-lea este Papa Clement al III-lea (1187-1191). Implicați în această cruciadă atât călugărul Foulque de Neuilly cât și regii Filip II August al Franței (1180-1223), Richard Inimă de Leu al Angliei (1189-1199), Frederich I al Germaniei, totuși Ierusalimul nu a putut fi smuls din mâinile lui Saladin. Frederich I a murit la 10 mai 1190 înecat în râul Cydnus și conducerea germanilor a preluat-o Frederich de Schwaben. Acesta moare în asediul cetății Acra la 1191, cetatea devenind centrul regatului Ierusalimului.

După ce a petrecut o iarnă la Messina, și a participat la cucerirea Acrei, regele Filip II al Franței s-a îmbolnăvit și s-a întors în țară. Vârful de lance al Cruciadei a III-a a rămas Richard al Angliei, care în ianuarie 1192 s-a oprit aproape de Ierusalim, încheind pacea cu Saladin.

Henric al VI-lea (1190-1197) își asigură prin căsătoria cu principesa Constanța de Sicilia atât un moștenitor, pe Frederich al II-lea cât și regatul Siciliei, însă moartea lui Henric VI și a Constanței au dus la conducerea Imperiului German și al regatului Siciliei alături de minorul Frederich al II-lea pe însuși Papa Inocențiu al III-lea

¹⁵ *Ibidem*, p. 131.

¹⁶ *Ibidem*, p. 187.

(1198-1216), fiindu-i încredințată regența. Astfel puterea papală reînviază idealul împărăției teocratice vizată de Papa Grigorie al VII-lea.

Creștinătatea latină a secolelor IX, X, XI se caracterizează și prin deschiderea de școli specializate în științe: pentru medicină la Salerno, în secolul IX, iar pentru dreptul roman la Bologna, în secolul X. Din secolul XII Parisul ocupă loc de frunte în mișcarea intelectuală instituționalizată a vremii, prin Abelard și Lombard, dând curs deschiderii primului centru teologic de prestigiu. Se înlesnește astfel lupta cu ideile venite din Spania musulmană, dar și dezbaterea asupra lui Aristotel. Europa de Sud-Vest deschide fereastra culturii îmbogățită de arabi, cruciadele aducându-și aportul lor „la înăvuierea centrelor de cercetare, la răspândirea ideilor”¹⁷. Spre exemplu, Sicilia devine locul în care cele trei culturi ale religiei se completează: grecii, evreii și arabii. Se suprapune astfel peste cruciada militară o cruciadă anti-eretică mai ales atunci când Biserica Apuseană deschide porțile pentru dominicani și franciscani în 1256. Papa se dorește astfel și un purtător și stăpân al circulației ideilor. „Papa regroupează școlile într-o singură universitate, întemeiată de teologul de origine engleză Robert de Courçon”¹⁸.

Secolul al X-lea face profilul unei civilizații islamice unite într-o singură entitate deși existau trei califi rivali: la Bagdad, Cairo și Cordoba.

Interferența latină apuseană cu civilizația musulmană a fost pregătită involuntar înaintea cruciadelor. La inițiativa regilor și a bisericilor s-au înființat școlile exterioare pe lângă diferite mănăstiri și catedrale destinate cultivării clerului secular cât și laicilor. Aceste școli au devenit liantul informației științifice provenită din școlile islamice din Peninsula Iberică, Provența și Sicilia.

Precum latinii din Apus și civilizația bizantină a Răsăritului se luptau cu concepțiile barbarilor din interiorul imperiilor, așa și civilizația islamică a fost supusă procesului de preluare a popoarelor nomade și seminomade și de asimilare a lor. Dacă analizăm pe turcii selgiucizi, trib ce a migrat din Asia Centrală în secolul X și a produs apariția imperiului ce cuprindea Iranul, Mesopotamia, Siria și Palestina, aflăm că ei sunt într-un fel răspunzători de organizarea cruciadelor întrucât în anul 1071 armata lor a învins forțele bizantine și a recurs la persecuții drastice asupra creștinilor pelerini în Țara Sfântă. Venirea turcilor selgiucizi în Siria și Palestina în secolul XI, și pătrunderea lor în aceste teritorii a fost înlesnită și de luptele interne între musulmanii șiiți și cei suniți, primii recunoscându-l ca stăpân pe califul Fatimid din Cairo, iar ceilalți pe califul Abasid din Bagdad: „Suniții se considerau descendenți direcți ai lui Mahomed, pe când șiiții coborau prin Ismail din Ali, bărbatul fiicei profetului, Fatma, și, în același timp unchiul lui Mahomed, și deci erau urmași colaterali.”¹⁹ Sciziunea a intervenit încă din secolul al VIII-lea când dinastia Omeiada a Imperiului Arab, fusese înlăturată de Abu Abas – nepot al lui Mahomed. Dar un supraviețuitor tainic, un copil omeiad, a fost salvat și transportat la Cordoba. Ismail, urmaș îndepărtat al celui salvat se refugia-

¹⁷ Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, p. 58.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Florentina CĂZAN, *Cruciadele*, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 46.

ză la Tunis în 909, întemeind un emirat căruia i se adaugă în 969 Egiptul – luând naștere al II-lea califat, cu centrul la Cairo.

Intrarea în scena istoriei Orientului a suveranilor Ilgazi, Bursuqi, Zenki, la Alep; Țugtikin și descendenții săi la Damasc, susținători ai gihad-ului converg în mișcări islamice premergătoare Cruciadei a IV-a.

Astfel în 1119 la Darb Sarmada, trupele lui Ilgazi se angajează într-o luptă ce se va finaliza prin înfrângerea usturătoare a francilor. Propaganda gihad-ului o găsim bine înrădăcinată. În ziua premergătoare bătăliei, Ilgazi cere ofițerilor: „să-și facă eroic datoria, să se bată cu curaj, să nu dea înapoi, vărsându-și sângele pentru războiul sfânt.”²⁰ În luptele care au urmat, mai puțin spectaculoase ca Darb Sarmada, imaginea lui Ilgazi de „campion al credinței”²¹ în Orientul Apropiat este evidențiată și printr-o distincție pe care califul i-o oferă în 1120 pentru incursiunile împotriva francilor.

În 1124 mișcarea populară din Alep condusă de Ibn al Hassab. El declanșează o campanie bazându-se pe propaganda pietiștilor, pentru că locuitorii din Alep se simțeau amenințați de actele francilor care profanau moschei, morminte și coranuri. Ibn al Hassab a transformat 4 biserici locale în moschei, a avut în vedere chiar exilarea creștinilor din oraș, pretinzând implicarea suveranilor musulmani vecini. Asasinat de fatimizi în 1125, mișcarea populară din Alep își pierde forța în urma dispariției ei lui Ibn-al-Hasseb.

Aceste 2 evenimente enunțate s-au petrecut sub Bursuqi, suveran de Mossoul și de Alep. Lui îi succedă Imad al din Zenki, unul din emirii săi. Istoriografia musulmană a secolelor XII-XIII vede în domnia acestui suveran un moment de cotitură în istoria gihadului. Musulmanii se întăresc și necredincioșii (infidelii, francii) slăbesc în putere până la momentul ascendent de cucerire al Edessei în 1144. Bucuria și orgoliul islamiștilor se datorează ideii de război sfânt. Acest război reușește să readucă în sânul islamului orașul minciunii care a permis „să substituie vocea muezinului sunetului de clopot.”²² În acest cadru efervescent se naște ideea cuceririi Ierusalimului și Orientului Latin. Dacă până acum s-a practicat un război defensiv, începând cu 1144, gihadul ia un caracter ofensiv pentru lichidarea completă a prezenței francilor.

Apogeul gihadului îl întruchiează Saladin (1174-1193). După moartea lui Nur-al-din, abilul Saladin preia și fortifică planurile înaintașului său. Dacă înaintașul său a operat fuziunea între gihad și revigorarea morală internă, preocupându-se de lupta împotriva heterodocșilor și iiti – extremiști, sultanul Saladin continuă să se adreseze și mediilor pietiste, alungându-le bănuiala nesincerității sloganului gihadului.

Comportamentul lui Saladin se caracterizează prin stricta observare a percepțelor religioase, grija față de puritatea credinței. Astfel, cere să i se alcătuiască un catehism, și i se compune un poem cu principalele articole de credință ale Coranului. Se

²⁰ Emmanuel SIVAN, *L'islam et la croisade*, Editura Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1968, p. 41.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 46.

manifestă permanent doritor de a asculta lecturi din Coran, sau prelegeri religioase ale celor care mai târziu vor deveni înalți consilieri. Saladin se angajează în construcția de moschei, impune cu rigoare legea musulmană și primește titlul de „distrugător al heterodoxiei”²³. Saladin „nu este altceva decât transcrierea franceză a lui Salah-al-din, în traducere – Binefăcătorul credinței.”²⁴ Titlul onorific dat sultanului prin denumirea de „al-din” înseamnă „al credinței”.

După cucerirea Acrei la 1187, cucerirea Iaffei și a Beirutului, a urmat supunerea Ierusalimului, răzbuindu-se astfel sângele vărsat în 1099 de către musulmani, când „trupurile celor uciși au fost puse grămadă și prefăcute în cenușă.”²⁵ După 88 de ani, Ierusalimul a revenit în mâinile turcilor, iar regatul latin s-a prăbușit.

De asemenea, era un conflict cu fatimizii stabiliți în Cairo, califat „desființat de sultanul Saladin în anul 1193”²⁶. Kurdul Saladin cucerește Siria pornind din Egipt. Fiu de ofițer aflat în serviciul selgiucizilor și ajuns vizir în Egipt, el este personalitatea musulmană cu care creștinii din Apus au venit în contact. „A fost văzut tratând cu Richard Inimă de Leu, garantând libertatea pelerinilor la Sf. Mormânt, încheind un armistițiu care recunoștea așezămintele creștinilor din Iaffa, Accra și Ascalon și bineînțeles comerțul”²⁷. Domnind timp de un secol în Egipt, dar și în Siria și o parte a Arabiei Apusene – Ayyubizii, respectiv dinastia lui Saladin e rezemată pe Cairo, în dauna Bagdadului.

Bagdadul este centrul semnificativ al gândirii filosofice islamice răsăritene, gândire reliefată de personalitatea lui Al-Ghazali. Secolul XI al islamului răsăritean este impregnat de acest filosof islamic. El studiază kalamul, filosofia și logica, la Nishapur, un mare centru cultural și spiritual islamic sub îndrumarea lui Al-Juwayni. „Opera sa reprezintă un monument literar deosebit de important pentru istoria gândirii islamice din secolul XI și începutul secolului al XII-lea”²⁸. Lucrările sale resping sistematic filosofia, abordând categoriile dogmei revelate islamice.

Apusul islamic este conturat de personalitatea lui Ibn Bajjah, care s-a ridicat împotriva gândirii lui Al-Ghazali. Născut către sfârșitul secolului XI la Saragosa, unde își face studiile filosofice, el va ajunge vizir al guvernatorului acestei cetăți. Când Saragosa va fi recucerită de Alfons I de Aragon, Ibn Bajjah pleacă în exil prin diferite orașe ale Spaniei: Almeria, Granada și Sevilla. „În lucrările sale, el abordează teme dintre cele mai variate: logică, psihologie, filosofie, antropologie, matematică, astronomie și bineînțeles medicină”²⁹. Tratatul său „Regimul Solitarului” caută să dea răspuns problemelor scolasticii arabe, în legătură cu intelectul agent sau activ.

²³ *Ibidem*, p. 70.

²⁴ Florentina CĂZAN, *op. cit.*, p. 49.

²⁵ *Ibidem*, p. 67.

²⁶ Joseph Mitsuo KITAGAWA, *În căutarea unității – istoria religioasă a omenirii*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 148.

²⁷ Pierre MIQUEL, *op. cit.* p. 61.

²⁸ Remus RUS, *op. cit.*, p. 171.

²⁹ *Ibidem*, p. 274.

Bagdadul este supus invaziei mongolilor în anul 1258, o invazie mult mai distrugătoare decât cruciadele. Otomanii, trib al turcilor ghuzz, sunt nevoiți datorită invaziei mongole să migreze din Asia Centrală și deși sunt învinși la Ankara în 1402 de conducătorul tătar Tamerlan, în câțiva zeci de ani devin cuceritorii Constantinopolului la 1453.

Cordoba devine liantul civilizației islamice cu cea apuseană prin proliferarea limbii arabe în Spania de mai târziu. Omeiazii din Cordoba spaniolă se pulverizează în secolul XI în Almoravizii și Almohazii, ce alcătuiau unitatea Maghrebului și Spaniei până în secolul XIII. Amintim marinzii din Maroc și havsizii din Tunis. Așa încât, în secolul IV nu mai putem vorbi de o putere unică arabă în Occident. Iar o dată cu recucerirea Siciliei și Spaniei de către creștini, influența arabă o mai găsim doar în Granada până la 1492. Unitatea musulmană o regăsim în limba califilor și sultanilor, araba. Creștinii cucerii de musulmani nu și-au părăsit niciodată credința, amintind de copții din Egipt, de creștinii din Siria și Liban, unde maroniții, începând cu secolul XII țin de Papă. Musulmanii tolerează credința lor de vreme ce își primesc birurile, însă limba arabă devine purtătoare de semnificații filosofice și religioase, devine puntea comunicării creștinism-islamism.

Semnificativă este în acest sens prima școală de studii orientale „înființată în Spania, la Toledo, de către Ordinul Dominicanelor, numit și Ordinul Predicatorilor”³⁰. Aceleași comunități islamice îi datorăm „introducerea clasicii antichității în Apusul latin, clasici care fuseseră traduși în arabă de creștinii din Siria”³¹.

b) Papa Inocențiu al III-lea și Cruciada a IV-a

Figura proeminentă a anilor 1198-1216, ani în care Instituția Papală culminează prin înființarea Imperiului Latin, de scurtă durată, și Patriarhatul de la Constantinopol. În timpul său, Francisc din Assisi înființează Ordinul Franciscanilor. Are loc al IV-lea Conciliu de la Laterano care subscrive dogmei transsubstanțierii și impune fiecăruia obligația de a se spovedi și împărtăși anual.

Pe plan internațional el este cel care vorbește despre „republicae christiana”³² și, chiar dacă oficial restricționează planurile venețienilor de atac asupra Zarei și Constantinopolului, în mod duplicitar, susține unitatea politică prin unitatea religioasă cu Răsăritul de la care aștepta supunere. Așa apare Cruciada a IV-a, ca manifestare a unității. Prin aceasta Papalitatea găsea o modalitate de a-și întinde autoritatea și a se „erija în conducătorul Europei”³³.

Inocențiu al III-lea ocupă scaunul papal, începând cu anul 1198. „Născut la Anagni, în 1160, Lotario, conte de Segni, a fost destinat carierei ecleziastice, făcând studii teologice și de drept la Paris și Bologna; din 1187 diacon și din 1190

³⁰ Joseph Mitsuo KITAGAWA, *op. cit.*, p. 140.

³¹ *Ibidem*.

³² Dana HRIB, *op. cit.*, p. 28.

³³ *Ibidem*.

cardinal, se remarcă prin zel religios și viață austeră”³⁴. Pentru el și în viziunea sa papalitatea reprezintă „rex regnum et dominus dominantum”³⁵ așa precum în relația dihotomică suflet-trup: sufletul este superior trupului „tot astfel Biserica este superioară Imperiului”³⁶.

1) Relația cu Imperiul Roman de națiune germană

Epoca lui este una a disputării hegemoniei imperialiste asupra Europei. Papa Inocențiu III își exprimă autoritatea în privința lui Filip de Suabia, dar și în privința lui Ioan fără de Țară, regele Angliei. Scrisoarea Venerabilem, datată aproximativ la 26 martie 1202, clarifică autoritatea Papei Inocențiu al III-lea: „Principii, așa cum au și făcut-o, trebuie să recunoască în prezența noastră că dreptul și autoritatea de a examina persoana aleasă ca rege și de a o avansa spre oficiul imperial țin de noi, de vreme ce noi o ungem, o consacram și o încoronăm ... Prin urmare, răspundem obiecțiunii principilor, afirmând că legatul nostru, episcopul de Palestina, aprobând ca cel mai iubit fiu al nostru întru Hristos, Otto, să fie rege și respingându-l pe Filip, duce de Suabia, nu a exercitat oficiul unui elector ... De fapt, el a fost un funcționar al curții papale, care a declarat că persoana ducelui era nevrednică, iar persoana regelui potrivită pentru a primi oficiul imperial”³⁷.

2) Relația cu Anglia

Ioan fără de Țară, regele Angliei, dorind să-și impună candidatul său în scaunul arhiepiscopal de la Canterbury, și refuzând propunerea Papei Inocențiu III în persoana lui Stephen Langton, este excomunicat de Instituția Papală. Acest conflict s-a menținut până în 1213, când ducatul Normandiei este confiscat de Filip al II-lea August și Ioan fără de Țară intervine prompt în fața lui Inocențiu al III-lea depunând jurământul său de vasalitate: „Prin această carte, ce poartă sigiliul nostru, vrem ca toți să afle că, întrucât l-am supărat în multe chipuri pe Dumnezeu și pe maica noastră Sfânta Biserică ... nu putem da nimic demn de a aduce cuvenita mulțumire lui Dumnezeu și Bisericii, decât dacă ne smerim pe noi înșine și regatele noastre ... și nu constrânși sau de frică, ci din propria noastră vrere, precum și la sfatul baronilor noștri, oferim și dăm nesiliți lui Dumnezeu și Sfinților lui Apostoli, Petru și Pavel, și maicii noastre, Sfânta Biserică Romană, și stăpânului nostru, Papa Inocențiu și urmașilor săi catolici întregul regat al Angliei și întregul regat al Irlandei”³⁸.

Există astfel un imperialism material, întâlnit la urmașii lui Carol cel Mare: Frederic Barbarosa și Henric IV, dar și un imperialism moral impus de papalitate. Papa Inocențiu III nu evită în a se autointitula „vicar al lui Dumnezeu pe pământ”³⁹,

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 29.

³⁷ Alexandru-Florin PLATON, Laurențiu RĂDVAN, *op. cit.*, p. 155-156.

³⁸ *Ibidem*, p. 100.

³⁹ E. SEILLIERE, *La philosophie de l'imperialisme*, Paris, 1911, p. 17.

chiar dacă anteriorii săi Grigorie IV și Alexandru III s-au numit doar „vicari ai Sfântului Petru”. Argumentul fundamental al Papei Inocențiu III este: „Domnul a dat putere lui Petru să guverneze nu doar toată Biserica, ci toată lumea.”⁴⁰ Așa se explică că el instituie regi precum cei ai Bulgariei și Serbiei și cere detronarea împăratului Germaniei și regelui Angliei.

3) Relația cu Patriarhia de Constantinopol

În ceea ce privește colaborarea cu patriarhul de la Constantinopol, Papa Inocențiu al III-lea propagă aceeași politică bisericească de subordonare și supunere a Bisericii Răsăritene față de Biserica Romei, una și universală.

Papa primise o scrisoare din partea lui Alexie Anghel precum și din partea Patriarhului Ioan Camaterie, ambele mărturisind dorința de a face unirea Bisericilor. Papa trimite la Constantinopol legați însărcinați cu răspunsul său. Patriarhul Ioan Camaterie analizează scrisoarea Papei și trimite prin legați o nouă scrisoare prin care nu-și ascunde tristețea și nemulțumirea sa legate de unele aspecte nominalizate de papă în scrisoare și anume: el numește Biserica Romei una și universală, mama celorlalte biserici, susținând și doctrina rătăcită a purcederii Sfântului Duh. Față de acestea Patriarhul Ioan Camaterie ia atitudine în răspunsul său: „Mama Bisericilor este cea a Ierusalimului, care le întrece pe toate în vechime și în vrednicie. Nu port deci învinuirea ce-mi face Sanctitatea Voastră, că eu spintec haina una și fără cusătură a lui Hristos. Când se vede, pe de o parte, Biserica noastră păstrând cu sfințenie vechea doctrină a purcederii Sfântului Duh și pe a voastră căzută în rătăcire asupra acestui punct, voi putea prea bine întreba: „Care din amândouă a spintecat haina lui Hristos?”⁴¹ Înțelegem deci, că patriarhul Constantinopolului, dincolo de interesele politicii imperiale bizantine, susține cu fermitate învățătura doctrinară a Bisericii celor 7 Sinoade Ecumenice. „Cu toate acestea, sunt gata a sprijini cu adevărat, bunele intenții ale împăratului”⁴², susține patriarhul, înclinând balanța decisivă în numele basileului și politicii sale.

Papa Inocențiu al III-lea răspunde nelămuririlor Patriarhului Camaterie într-o manieră superioară, felicitându-l în cele din urmă, pentru dorința de unire: „Această biserică una este deci universală, în înțelesul că ea are pe toate celelalte sub dânsa.”⁴³ – stabilindu-și clar poziția bisericii sale și nu spunem întâmplător bisericii sale, deoarece papei îi plăcea să vorbească asemeni unui stăpân peste Biserică și în acest sens el cere patriarhului de la Constantinopol respect și ascultare față de Biserica Romană și față de episcopul ei ca șef al său. Merge chiar mai departe, avertizându-l că: „dacă va refuza respectul și ascultarea, el va lucra contra lui și contra Bisericii Grecești.”⁴⁴

⁴⁰ L. STURZA, *L'Eglise et l'Etat*, Paris, 1937, p. 105.

⁴¹ Vladimir GUETTÉE, *Papalitatea schismatică*, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 248.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁴ *Ibidem*.

Odată ce Constantinopolul a fost prădat și jefuit, patriarhul grec Ioan Camaterie s-a retras în Tracia, dându-și demisia. În locul său vine Mihail Avtorian, cel care îl va încorona pe Theodor Lascaris împărat al Grecilor. Ambii și-au fixat reședința lor la Niceea, în Bitinia.

În ceea ce privește implementarea Bisericii Latine la Constantinopol după anul 1204, Papa Inocențiu al III-lea nu face decât să continue ceea ce s-a început prin Biserica Latină a Ierusalimului. Apelând la episcopii din Franța prin circulare, Papa Inocențiu al III-lea poruncește episcopilor să îndemne pe oricine să meargă spre a înțări noul imperiu urmând a le oferi acestora indulgența cruciadei. El scrie: „Dumnezeu, vrând a consfinți Biserica Sa, prin unirea schismaticilor, a făcut să treacă imperiul grecilor trufași, superstițioși și neascultători la latinii cei smeriți, evlavioși, catolici și supuși.”⁴⁵ Politica Papei se vede și mai clar atunci când noul patriarh latin, Thomas, ales fiind de clerul de canonici al Sfintei Sofii, întărit de Baldouin, nu e contestat ca persoană în această funcție. Dar metoda alegerii e necanonică, conform paplității, nici un principe secular nu are dreptul și nici această putere, de a dispune în problemele bisericești. Așa încât papa îl numește patriarh pe același Thomas, în virtutea deplinătății puterii sale. Nimic nu devine legitim decât prin puterea papei. Instrucțiunile prescrise Patriarhului Thomas de către Papa Inocențiu al III-lea reliefează regula papalității în privința grecilor uniți: îngăduința până la supunere: „în episcopiile amestecate veți hirotoni latini și-i veți prefera grecilor ... de nu veți putea readuce pe greci la ritul latin, trebuie să-i suferiți întru ale lor, până ce Sfântul Scaun vă va porunci altminteri.”⁴⁶ așadar, dacă până atunci schisma însemna mai mult un protest al Bisericii Răsăritene contra inovațiilor apusene, din momentul instaurării Bisericii Latine cu noua sa configurație, dublând ierarhia răsăriteană, schisma s-a înfăptuit realmente. Ceea ce a fost început la 1054 s-a cristalizat și înfăptuit prin Inocențiu al III-lea la 1204.

B. Cruciada a-IV-a

a) *Politica cruciadei*

În urma Cruciadei a III-a doar regatul Acrei, comitatul Tripoli condus de regele Henric de Campagne și principatul Antiohiei condus de Boemund al III-lea „mai erau stăpânite de cruciați”⁴⁷. Prin moartea sultanului Saladin din 1193 apare în Apus motivația Cruciadei. Împăratul bizantin era cel în fața căruia stăpânii occidentalii, doritori de noi state latine în Orient, trebuiau să depună jurământ de vasalitate. Așa „au înțeles că împlinirea acestui ideal presupunea mai întâi cucerirea Constantinopolului”⁴⁸. Prin Dieta de la Bari din 31 mai 1195 „în numele împăratului

⁴⁵ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 254.

⁴⁷ Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁸ *Ibidem*.

Henric al IV-lea al Germaniei⁴⁹ armata condusă de cancelarul Conrad și contele Adolf de Holstein debarcă în 1197 în portul Acra cu gândul atacului. „Nefiind pregătiți pentru un asemenea atac, nu au câștigat nici o victorie și în februarie 1198, datorită morții împăratului Henric al IV-lea au fost chemați în Germania”⁵⁰.

Cruciada a IV-a este demarată de Papa Inocențiu al III-lea și susținută de propaganda cardinalului Pedro de Capua și a lui Foulque de Neuilly, precum și de ajutorul financiar impus astfel ca „fiecare biserică să aloce 40% din venituri”⁵¹. În noiembrie 1199 contele Tibald de Campagne devine cel care proiectează Cruciada a IV-a în castelul Ecrl. Acest nepot al lui Richard Inimă de Leu și a lui Filip Augustus, frate al contelui Henri – care domnise în Palestina –, joacă rolul determinant în pregătirea cruciadei. Tot anul 1199 este anul în care Papa Inocențiu al III-lea „se găsește pe plan politic fără un adversar laic semnificativ”⁵², întrucât murise Henric IV. Marea zguduire a Cruciadei a III-a nu oprește papalitatea să ajungă în vârful puterilor lummești și Cruciada a IV-a, ca de altfel și celelalte războaie sfinte, să aibă ca scop lupta pentru unitatea creștinilor și nu convertirea necredincioșilor, ceea ce ar fi apropiat cruciadele de djihadul islamic. Timp de două secole instituția papală susține continuu efortul cruciadelor și prin înființarea unor noi ordine, dintre care cavalerii templieri, ce după 1118 asigurau apărarea Cetății Sfinte, vor deveni liantul între Orient și Occident, transporturile de bani îmbogățind peste măsură ordinul lor și papalitatea „până la a deveni prima bancă a Occidentului”⁵³. Prin implicarea templierilor și venețienilor, Roma și Constantinopolul devin polii Mediteranei.

Propovăduitorul itinerant al Cruciadei a IV-a – Foulque de Neuilly – îndemna pe creștinii latini la un pelerinaj ce le va asigura multe garanții: „pelerinajul vă va oferi toate garanțiile. Promisiunea de a câștiga Împărăția Cerurilor este sigură, iar speranța prosperității temporale este și mai sigură”⁵⁴.

Implicarea papalității ca forță coercitivă și de autoritate în direcționarea Cruciadei a IV-a este „refuzul de a deschide cruciada tuturor penitenților. Prin respingerea femeilor, bătrânilor și infirmilor, din dorința de a avea armate ordonate, el încalcă dreptul unor credincioși de a fi incluși în contractul spiritual”⁵⁵.

1) Politica Veneției

În timp ce cruciadele anterioare au fost sprijinite și susținute de figuri reprezentative ale anglo-saxonilor, germanilor și francilor, Cruciada a IV-a stă sub auspiciile doar a doi fruntași ai feudalității franceze: Thibaut de Champagne și Baldouin de Flandra, hotărâți să plece în această cruciadă. Dincolo de masa aventurierilor săraci

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 136.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Dana HRIB, *op. cit.*, p. 30.

⁵³ Pierre MIQUEL, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁴ A. LUCHAIRE, *Innocent III – La question d'Orient*, Paris, 1907, p. 80.

⁵⁵ Dana HRIB, *op. cit.*, p. 31.

și a soldaților înzestrați doar cu armura și calul de luptă, în faptul că Veneția e destinată îmbarcării cruciaților se dezvăluie rațiunea ascunsă a acesteia. „Fiind în acel moment dușmana Imperiului, ea avea cel mai mare interes la nimicirea lui, spre a pune stăpânire pe porturile și insulele necesare marinei sale ... Republica Veneției a mai primit pe deasupra și ofertele tânărului Alexios (Anghelos) sprijinit cu tot dinadinsul de cumnatul său Filip de Suabia.”⁵⁶

Itinerariul spre Locurile Sfinte nu era numai unul maritim, acela de la Veneția spre Tyr, Acra sau Damietta, ci putea fi și unul pedestru ca al primilor cruciați, respectiv părăsind marea la Constantinopol mergeai spre Niceea, Armenia, Antiohia.

Îmbarcarea venețiană din august 1202 cât și prezența la bordul uneia din galere atât a dogelui Dandolo – bătrân și orb – cât și a legatului papal, au născut temeri, întrebări asupra scopului sfânt al Cruciadei a IV-a.

O parte dintre cei pregătiți pentru cruciadă nu s-a mai imbarcat, altă parte s-a imbarcat la Marsilia și a plecat direct spre Siria, ca urmare a văditei implicări venețiene și diplomatice abordări papale.

Cei rămași sub conducerea dogelui Veneției, după atacarea și ocuparea cetății Zara, fiind octombrie „au trebuit să rămână o iarnă întreagă în această Dalmație venețiană, ceea ce a legat mai strâns pe cruciați de politica dogelui”⁵⁷.

Așa încât până spre primăvară, cruciații erau deja pregătiți în ce avea să se întâmple la Constantinopol.

Pe o altă gală se aflau Bonifaciu de Montferrat și tânărul Alexios, pe care locuitorii de pe coasta Imperiului cât și din garnizoanele bizantine l-au recunoscut, așa încât în 1203 cruciații francezi, lombarzi și câțiva germani ținesc Constantinopolul.

Dogele Veneției, Enrico Dandolo, se implică personal și dă o conotație comercială agresivă Cruciadei a IV-a prin sponsorizarea ei indirectă, susținând revenirea la tron a lui Alexios al IV-lea, fiul împăratului bizantin Isaac al II-lea Anghelos. Alexios al IV-lea se obliga la supunerea Bisericii Bizantine autorității papale și recompensă financiară venețienilor. Venețienii doreau ocuparea cetății Zara de pe coasta Dalmației, cetate creștină aflată în stăpânirea regelui Ungariei. Era un prim atac creștin împotriva unui frate creștin. Papa Inocențiu III dezaproabă atacul asupra Zarei, dar scrie: „mai bine îndurăm un rău mijlociu pentru a obține un bine mai mare ... v-am interzis sub pedepsele cele mai severe să atacați o forță militară creștină, cu excepția în care creștinii v-ar împiedica în drumul vostru și ar avea o atitudine ostilă”⁵⁸. Cu alte cuvinte excomunică pe venețieni, dar acceptă legătura cruciaților cu cei excomunicați. Latura politică a Papei Inocențiu III se dezvăluie.

⁵⁶ Nicolae IORGA, *Istoria vieții bizantine – imperiul și civilizația după izvoare*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 452.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 454.

⁵⁸ A. LUCHAIRE, *op. cit.*, p. 104.

2) Politica cezaro-germană

Politica cezaro-germană nu este nici ea străină de dorința ocupării Bizanțului și conducerii tronului bizantin de către o dinastie germanică.

Fiica lui Isaac II Anghelos, „căsătorită în 1193 cu Roger – fiul ultimului rege normand din Sicilia”⁵⁹, rămasă văduvă de tânără – prezintă o bună ocazie de alianță cu cezarul german în clipa când în 1194 Henric VI cucerește palatul regal din Palermo.

Așa încât în mai 1197 căsătoria lui Filip de Schwaben cu Irina împlinește ambiția Hohenstaufenilor iar în urma morții lui Henric VI în septembrie 1197, alături de Filip – Irina e încoronată ca regină a romanilor la Mayenta. Deși prenumele său grec de Irina e transformat în romanicul Maria, ea a rămas o „bună bizantină, foarte legată de țara sa natală și îndepărtată sa familie. Ea nu avu nici o greutate să facă pe soțul său să se intereseze de ea”⁶⁰.

Dragostea reală înfiripată între cei doi, paradoxal, ca rezultat al unei alianțe politice întrevăzute de Henric VI, alimentată și de frumusețea celor doi căci Filip era „de talie mijlocie, cu părul blond și figura frumoasă”, „cu totul elegant și seducător”⁶¹, iar Irina „cu totul încântătoare, în floarea celor șaisprezece ani ai săi”⁶², această dragoste devine forța motrice a implicării politice în Orient și susținerii revenirii lui Isaac II și Alexios IV – tânărul cumnat – la tronul de la Constantinopol. Așa încât alături de scrisoarea de la sfârșitul anului 1202, adresată papei Inocențiu al III-lea prin care invoca susținerea Cruciadei a IV-a de către forța papală în scopul unirii Bisericii Grecești cu cea Romană; Filip este cel care în anii 1202 și 1203 coordonează din umbră acțiunile tânărului Alexios IV. Mai mult, el negociază cu cruciații, își pune semnătura în privința înțelegerii, el este „acela care, neputând obține consimțământul lui Inocențiu al III-lea pentru expediția proiectată, determină mai întâi pe venețieni, apoi pe baronii latini, să susțină cauza tânărului pretendent”⁶³.

Toată această paletă de rudenie politică în care a fost implicată dinastia Hohenstaufenilor, nu a reușit să fie concretizată datorită puținului timp de care a dispus Filip în inițiativele sale.

Dacă în ianuarie 1205 purta solemn coroana imperială sub domul din Aix-la-Chapelle, viața i se curmă brusc în 21 iunie 1208 când în palatul episcopal de la Bamberg a fost asasinat de către contele palatin Otto Wittelsbach.

În ciuda tragismului dispariției soțului ei, rămasă prin testament moștenitoarea bunurilor patrimoniale, Irina a încercat cu ajutorul lui Filip-August al Franței să înfrunte pe Otto de Brunswick, dar a fost nevoită să-și găsească refugiul în castelul Staufen.

⁵⁹ Charles DIEHL, *op. cit.*, vol II, p. 427.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 429.

⁶¹ *Ibidem*, p. 428.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 433.

Ca și când nu era de ajuns tragismul vieții sale personale – văduvă de două ori, rănită în urma alungării și orbirii tatălui ei Isaac II de chiar unchiul ei, dezamăgită când fratele reluându-și tronul, a fost masacrat și lăsat pradă distrugerii și ruinei, Irina își încununează viața stingându-se în același an 1208, la 27 august; în urma unei nașteri premature, căci rămăsese însărcinată cu Filip. Presimțind tenebrele morții, Irina, regina romanilor, făcuse donații multor mănăstiri.

Dincolo de aspectele complexe ale implicării germanice în lumea oriental-bizantină, dincolo de susținerea firească din partea lui Filip a cumnatului său și răz-bunarea alungării socrului său, nu putem să nu întrevădem și dorința clar creionată de Henric VI și manifestată de Filip în scrisoarea către papa Inocențiu al III-lea, aceea de a îmbrăca mantia bizantină: „Dacă Dumnezeu, spunea el, îmi supune mie sau cumnatului meu imperiul grecesc ...”⁶⁴.

3) *Politica bizantină*

Diplomația politico-militară bizantină a secolului XI, fiind precară, a favorizat abaterea celei de a patra cruciade asupra capitalei bizantine.

Politica lui Alexios I (1081-1118), urmată și de succesorii săi, a fost aceea de a păstra o armată redusă și de a avea o diplomație externă deficitară, ceea ce nu a avantajat nicidecum Bizanțul secolelor XI-XIII. Împărații anteriori lui Alexios I, și anume Mihail IV (1034-1041), și Mihail V (1041-1042), au avut predilecție în a numi comandanți ai armatei dintre negustori și nu magnați, întemeind armate de mercenari. Înainte de secolul XI, soldații din theme-le întemeiate de Constant II Re-formatorul luptau pentru a păstra cele mai avansate poziții teritoriale ale imperiului. Alexios I stabilește noi structuri armatelor deja profesioniste, moștenite de la predecesorii săi. Aceste structuri se numesc pronoiar-ii. Comandanții și soldații plătiți prin așa-numita pronoia (provizia), erau interesați de veniturile din impozite. În fruntea unei astfel de armate comercializate, Ioan II (1118-1143) „și-a putut conduce armata dintr-un capăt în altul al Anatoliei, dar nu a reușit să-și păstreze cuceririle”⁶⁵.

Manuel Commnenul (1143-1180) avea 20 de ani când a ocupat tronul imperial. El este personalitatea cea mai strălucitoare a dinastiei commnene întrucât una din marile sale ambiții a fost și restaurarea autorității bizantine în Italia.

În ce măsură politica bizantină e răspunzătoare de această cruciadă? Răspundem întrebării formulate prin dorința lui Alexios IV de a răz-buna orbirea și întemnițarea tatălui său Isaac II Anghelos de către fratele Alexios III. Personalitățile acestora dezvăluie caractere slabe și nefundamentate religioase, dar nici politic.

Isaac II Anghelos (1185-1195) vine la tron în urma revoltei populare din 1185 care „a măturat din fruntea imperiului casa Comnenilor”⁶⁶, aceasta în ciuda faptului

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Warren TREADGOLD, *O scurtă istorie a Bizanțului*, Editura Artemis, București, 2003, p. 214.

⁶⁶ Stelian BREZEANU, *O istorie a Bizanțului*, Editura Meronia, București, 2005, p. 237.

că mama lui Isaac II era Theodora, fiica cea mică a lui Alexios Comnenul „căsătorită din dragoste cu Constantin Anghelos, de origine modestă”⁶⁷.

A venit la tron la vârsta de 29 de ani, ca urmare a unui act uzurpator violent, căci împăratul Andronic (1183-1185) și fiii lui devin victimele agresiunii mulțimii ce i s-a alăturat. În ciuda faptului că Isaac II încheie relații bune cu Ungaria prin căsătoria sa cu fiica regelui Bella și începe să plătească compensația promisă venețienilor de Andronic, împăratul Isaac II suportă deziluzii. Când a trimis pe Generalul Alexios Branas împotriva bulgarilor, acesta s-a proclamat împărat și „Isaac a pierdut un timp prețios și bani pentru a-l elimina”⁶⁸.

După încheierea păcii cu împăratul german Frederich Barbarossa, care jefuise Tracia în a III-a cruciadă, Isaac a continuat lupta atât cu bulgarii, cât și cu sârbii ce urmaseră pe cruciați în Tracia. Încredințând conducerea unei armate împotriva bulgarilor chiar vărului său, acesta îl trădează, proclamându-se împărat. Era lipsit de vitalitatea ce implica conducerea imperiului, iar guvernarea sa n-a avut „nici măcar program, stând sub semnul improvizației”⁶⁹.

Alexios III Anghelos (1195-iulie 1203), frate mai mare al lui Isaac II, trecut de 40 de ani, a încurajat revolta și comploturile, prin modalitatea de acces la tronul imperial – orbirea fratelui său. În pragul invadării Bizanțului de către împăratul german Henric IV, Alexios III acceptă plata de 4 ori a sumei pe care o refuzase venețienilor pentru a-și păstra pacea. Henric IV moare, îi urmează Filip, a cărui soție era fiica lui Isaac II⁷⁰. E explicabil astfel implicarea lui Filip în a transmite oferta pe care Alexios, cumnatul său, o făcea venețienilor. În urma alianței bilaterale, dintre venețieni și cruciați; în vara anului 1203, Isaac II cel orbit e readus la tron, iar Alexios, la numai 20 de ani, e încoronat co-împărat. Alexios III e înfrânt, deși avea o armată mai mare decât a cruciaților. Uzurpator și conspiraționist, total necreștin în atitudinea sa față de propriul frate, el ocupă scaunul imperial petrecându-și viața în trândăvie „ocupat cu sărbătorile de la curte și cu astrologia, aceasta urmând să-i revele cursul evenimentelor”⁷¹. Dincolo de toate acestea, înlăturat de la tron de către cruciați, el fuge cu tezaurul statului.

Ca o „încununare” a acestor caractere înțelegem trădarea Constantinopolului venețienilor și puterii papale de către Alexios IV Anghelos. Dar și ca o pedeapsă și bumerang revolta populară anti-latină îl răstoarnă de la putere și aduce în fruntea imperiului pe Alexios V Ducas în februarie-aprilie 1204.

Alexios V, trecut de 60 de ani, l-a executat pe Alexios IV astfel încât să fie imposibilă revenirea acestuia la tron. Nemaipăstrând relațiile cu venețienii și cruciații, prin oprirea plăților către ei, aceștia hotărăsc atacarea Constantinopolului.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Warren TREADGOLD, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁹ Stelian BREZEANU, *op. cit.*, p. 237.

⁷⁰ Warren TREADGOLD, *op. cit.*, p. 208.

⁷¹ Stelian BREZEANU, *op. cit.*, p. 237.

Reorientarea Cruciadei a IV-a a depins în mare măsură de factorii relați anterior, respectiv de politica papală dar și de politica internă bizantină. Ambii factori se întâlnesc într-un acord semnat la Corfu în mai 1203 între: Alexios IV Anghelos, Bonifaciu de Montferrat și Dandolo. Acest acord prevedea cucerirea Constantinopolului.

Alexios IV spune: „am promis și prin jurământ, să recunoaștem cu toată umilința pe papa roman, moștenitorul catolic al Sf. Petru, prințul Apostolilor, conducătorul bisericesc al întregii creștinătăți. Am promis de asemenea că, dacă îndurarea divină îmi va restitui imperiul, voi reda Biserica Orientului ascultării sale”⁷².

b) Situația militară

Pentru a radiografia implicațiile intervențiilor cruciate în Imperiul Bizantin al secolului XI e necesară o privire evaluatoare asupra organizării militare bizantine.

Cum era organizată această armată? În ce măsură cei care o slujeau erau implicați direct în apărarea frontierelor imperiului? Care era raportul implicare-recompensă în strategia militară bizantină? Toate acestea devin repere de investigație și diagnosticare.

Novelele imperiale ale secolului al X-lea, și anume:

a) novela lui Constantin al VII-lea datată între anii 945-959

b) două novele ale lui Nichifor Focas vin să legifereze „ceea ce obiceiul ratificase mai înainte printr-o lege nescrisă.”⁷³

Stratiotai – soldații armatei imperiale bizantine, poartă amprenta vechilor legiuni romane și sunt înrădăcinați funciar și militar prin concesionarea anumitor teritorii în schimbul prestării serviciului militar. Compusă din cavaleri, marinari și soldați de infanterie, elita armatei o forma cavaleria, infanteria fiind în număr redus. La rândul ei, cavaleria cuprindea cavaleria grea – bine înarmată, și cavaleria ușoară – a trapeziților. Pământurile cu valoarea de patru livre de aur „erau concesionate cavalerilor și marinarilor din trei regiuni: Thema din Samos, din Marea Egee și a ciprioților, de unde se recruta elita marinei bizantine.”⁷⁴ Pământurile cu valoarea de două livre de aur erau concesionate celorlalți marinari și soldaților de infanterie.

Începând cu secolul al XI-lea – pronia – include noua formulă de concesionare. Urmărind evoluția acestui sistem, observăm că începând cu secolul XI și continuând cu următoarele, concesiuinea viza clasa ofițerilor și a marilor proprietari, care trebuiau să asigure în schimb un anumit număr de cavaleri bine echipați.

Strategic – armata bizantină era structurată în două secțiuni, în funcție de obiectivele militare urmărite:

a) armata de linie – themata, „destinată marilor expediții și totdeauna gata să se deplaseze într-un punct sau altul amenințat.”⁷⁵

⁷² A. LUCHAIRE, *op. cit.*, p. 122.

⁷³ Charles DIEHL, *op. cit.*, vol I., p. 67.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 69.

b) trupele de frontieră – destinate apărării frontierelor, numite în Roma limitanei și în Bizanț akritai.

Legând pe acriți de terenurile concesionate lor și fiind scutite de la plata impozitului funciar, Bizanțul stabilește pe liniile de frontieră adevărate fortărețe. În Tratatul despre edificii, Procopius arată că alături de linia armată principală de apărare a frontierelor, s-au fortificat și altele – paralele, interioare imperiului. Dând exemplul împăratului Justinian, Procopius scrie: „El nu se mulțumi deci să le asigure apărarea generală prin fortărețele de pe fluviu, ci înmulți fortificațiile în toate regiunile de câmpie, în așa fel încât fiecare proprietate agricolă se găsea transformată într-o cetățuie sau vecină cu un post fortificat.”⁷⁶

Mercenarii – recrutați de la popoarele vecine monarhiei, nu erau neglijabili în compoziția armatei bizantine, ci dimpotrivă, heteria, unul din regimentele de gardă, cuprindea în general străini: ruși, scandinavi, cazari, iar dintre normazii din Islanda și Norvegia, alături de anglo-saxoni se recrutau soldați în garda varangiană. „Solda oșterilor din armata imperială era extraordinar de avantajoasă și tocmai bine făcută pentru a ispiti nobilimea săracă din Armenia și Caucazia, pentru a stârni lăcomia aventurierilor scandinavi sau ruși.”⁷⁷

Fără îndoială că acest pas militar de a introduce mercenari în rândul trupelor imperiale avea și dezavantaje: fiind străini, din felurite nații, alimentau indisciplina; în cazul neprimirii soldei, erau gata pentru dezertare sau revoltă; atârănând de seniorii feudali cu funcții înalte, mercenarii îi susțineau în încercările lor revoluționare.

c) Situația religioasă (bisericească)

Biserica a ocupat în viața Imperiului Bizantin, loc de seamă, căci religia creștină a fost liantul amalgamului de națiuni crescânde ale acestei civilizații.

Împăratul era strict legat de viața Bisericii căci ea asigura funcționalitatea (orizontal – teritorială) unitară a imperiului.

Autoritatea imperială în ceea ce privește problemele religioase era mereu solicitată prin: convocarea sinoadelor; prezența sau dacă nu reprezentarea imperială în aceste sinoade; ratificarea deciziilor Părinților Bisericii, ratificare prin care hotărârile sinoadelor primeau putere de lege; intervenea în numirea înalților demnitari ai Bisericii.

În privința patriarhului Constantinopolului, sinodul aducea la cunoștința suveranului o listă de trei persoane, între care împăratul alegea una, iar dacă aceste numiri nu-l mulțumeau, el își rezerva dreptul în a adăuga și a patra persoană, în așa fel încât împăratul era cel ce numea patriarhul. Între laici, împăratul era singurul ce avea dreptul să intre în altar, printre ușile sfinte ale iconostasului.

În urma Sinodului de la Calcedon, patriarhul Constantinopolului era al doilea în rang, imediat după scaunul de la Roma, al papei. După ce arabii invadează în se-

⁷⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 68.

colul XII Alexandria, Antiohia și Ierusalimul, patriarhul Constantinopolului rămâne în lumea orientală bizantină ortodoxă, ceea ce reprezenta papa pentru lumea catolică. Așa se explică de ce unii patriarhi și-au luat titlul de patriarh ecumenic și s-au considerat egali pontifului roman. În secolul X jurisdicția patriarhului de Constantinopol era întinsă: „nu cuprindea mai puțin de 57 de mitropolii, 49 de arhiepiscopate și 514 episcopate.”⁷⁸ Împreună cu împăratul, patriarhul conturează întreaga politică religioasă a imperiului. O jurisdicție atât de întinsă asigura patriarhului Constantinopolului o autoritate de multe ori echivalentă cu cea a basileului, atât ca influență în probleme politice imperiale, cât și ca putere opozantă moral-doctrinară de ceea ce ar fi dorit curtea imperială și amvonul acesteia.

Nu e deloc neglijabilă interveția patriarhului Polyeuct în secolul X, când în urma căsătoriei lui Nichifor Focas cu Teophano, impune o lungă penitență prințului. La fel de importantă rămâne implicarea acestui patriarh în revoluția de la 963.

Anul 1054 rămâne crucial în Istoria Bisericii Universale și prin personalitatea patriarhului Mihail Cerularios care domină pe Constantin Monomahul în privința relațiilor cu Biserica Romei și reușește prin aceasta scoaterea definitivă a oricărei influențe romane în Biserica Orientală. El spunea: „Între patriarhat și imperiu nu este nici o deosebire sau aproape nu este și, în ceea ce privește onorurile care li se datoresc, patriarhul poate pretinde mai mult.”⁷⁹

Canoniști ai vremii, precum Alexie Aristel, Ioan Zonaras, Teodor Balsamon, vin să readucă prin revizuirile și comentariile lor atât culegerile canonice propriuzise, cât și cele mixte, nomo-canoanele. În secolul XII, atât Biserica cât și statul au fost interesate în stabilirea și aplicarea legislației. Alexie analizează sinopsa lui Simeon Metafrastul, Ioan Zonaras așează în ordine Canoanele Apostolice ale Sinoadelor Ecumenice ale celor particulare cât și ale Sfinților Părinți, iar Balsamon revizuieste nomo-canonul atribuit lui Fotie. Mai târziu, nomo-canonul lui Manuil Malaxos modernizează sintagma lui Vlastaris⁸⁰.

Titlatura de Patriarh Ecumenic a fost recunoscută oficial la Sinodul Quinisext 691-692, refuzată apoi de Roma. Apare în sigiliile patriarhale începând cu Mihail Cerularie (1043-1058), iar sub semnătură începând cu Manuil I (1217-1222). Acces la această titlatură au avut în special cei proveniți din mediul monastic. Astfel că, între 705 și 1204 au fost patriarhi 45 de călugări⁸¹. De Patriarhia Ecumenică depindeau atât patriarhiile vechi ortodoxe, cât și patriarhiile bisericilor locale.

În secolul XI situația patriarhiilor vechi ortodoxe era următoarea:

a) Patriarhia Alexandriei: odată instaurată stăpânirea islamică în Egipt, atât patriarhul copt cât și cel ortodox, și-au mutat reședința la Cairo, iar după cucerirea Ie-

⁷⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁰ Vasile V. MUNTEAN, *Bizantinologie*, vol. II, Editura Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara, 2000, p. 128.

⁸¹ *Ibidem*, p. 121.

rusalimul, Patriarhia de Alexandria împărtășește necazuri similare cu ale Ierusalimului și Palestinei.

b) Patriarhia Antiohiei: în 1098 e ocupată de cruciați, iar patriarhul ortodox a rezidat vremelnic în Cilicia, Niceea, Constantinopol. Avea 14 mitropolii, 12 arhiepiscopii, 127 episcopii⁸².

c) Patriarhia Ierusalimului: din 1099 până în 1245, Palestina a fost ocupată de cruciați și fărâmițată feudal. Avea 4 mitropolii.

Dacă Biserica Sârbă și cea vlaho-bulgară sunt nominalizate în lucrarea de față la consecințele religioase ale Cruciadei a IV-a, despre Biserica locală a Rusiei putem conchide că prestigiul Mitropoliei Kievului a crescut în secolul XII, astfel încât mitropolia avea 15 episcopii sufragane. Mitropoliții erau fie greci de la Constantinopol, fie ruși. Între 1241-1480, Biserica Rusă intră sub stăpânirea Hoardei de Aur.

d) Asediul Constantinopolului

Atacul asupra Constantinopolului prefigurează venețienilor ocuparea poziției dominante, prin care dogele Veneției, Dandolo, spera să-și redeschidă drumul spre Marea Neagră și alte puncte comerciale maritime. Așa se explică victoria dorinței venețienilor care ajung în fața Constantinopolului prin asaltul de la 23 iunie 1203. La 17 iulie ei pătrund în cetate, reîncăunându-l pe Isaac II și pe fiul său Alexios IV. Turnura bizantină se datora propunerilor îmbietoare ale lui Alexios IV: el a promis dogelui Enrico Dandolo că-i va procura 200.000 de mărci și 18.000 de oameni pentru execuția acestei misiuni.

Din momentul pătrunderii în cetate și până la asaltul zilelor 9-12 aprilie 1204 Alexios IV reușește să-i scoată pe cruciați din capitală și începe să deconteze sumele promise. Cruciații se opresc pe malurile Bosforului, motivați, pe de o parte, în a-l ajuta pe Alexios IV să-și păstreze tronul recâștigat, iar pe de altă parte, în a fi recompensați potrivit înțelegerii făcute. Pretențiile fiscale exagerate propuse poporului creează reacții de nemulțumire ale acestuia, înmulțind reacțiile anti-latine. Acestea contribuie la încetarea plășilor complet. Nemaifiind sprijinit, Alexios IV e detronat de Alexios V la 5 februarie 1204. Noul împărat bizantin își consolidează fortărețele, conștient fiind de condițiile inacceptabile impuse de dogele Enrico Dandolo și de un iminent asalt asupra Constantinopolului.

Încurajarea cruciaților pelerini de către episcopi, în pofida interdicțiilor Papei Inocențiu III, are efect. Episcopii spuneau „că-i vor absolve în numele lui Dumnezeu și al Papei pe toți cei care vor lua parte la asalt”⁸³. Tot ei au poruncit pelerinilor: „să se spovedească și să se împărtășească și să nu se teamă să-i atace pe greci, căci aceștia erau dușmani ai lui Dumnezeu”⁸⁴. Asaltul primește prin îndemnurile episcopilor conotație sacră.

⁸² Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 152.

⁸³ Michel KAPLAN, *Cruciadele*, Editura Artemis, București, 2005, p. 208.

⁸⁴ *Ibidem*.

Pregătirea bătăliei de la Constantinopol începe în 8 aprilie 1204. Împăratul din pavilionul imperial al mănăstirii Pantepoptes urmărește mișcările trupelor inamice. Sirenele argintii îi anunță sosirea dușmanului. Atacul a fost respins cu mari pierderi, apărătorii folosind oale pline de smoală clocotită. Grecii au incendiat astfel armata inamică. Au aruncat cu imense pietre asupra invadatorilor. Sfârșitul de săptămână l-au petrecut încercând să refacă armata distrusă. Au hotărât ca navele să atace două câte două pentru o mai mare eficiență.

Atacurile s-au reluat luni dimineața. Cele două nave Paradise și Pilgrim, aparținând episcopului latin, au fost conduse spre a se uni cu tunul apărât de englezi, danezi și greci. Patru alte turnuri au căzut în succesiune și trei porți au fost distruse. Niketas Chroniates relatează că unul dintre cavalerii latini, de statura unui uriaș a reușit să se strecoare prin poarta Petron. Când oficialii bizantini și armata stăteau lângă cortul împăratului au văzut de pe culmea pantei mărimea Goliatului latin. Treacănd de poarta de aur, cruciații au doborât fortificațiile nou ridicate, împrăștiindu-se în toate direcțiile. „David Bizantin” nu îl mai dărmă pe „Goliat”. Constantinopolul, regele orașelor, cade în a patra cruciadă la 12 aprilie 1204⁸⁵. Forțele cruciate iau cu asalt orașul, într-o fugă nediscriminatorie față de oamenii de toate vârstele. Ei devin acum responsabili pentru focul ce va mistui părți întinse ale capitalei bizantine. Holocaustul începe în partea de Est a cetății, aproape de mănăstirea Benefactor. Focul se răspândește spre zonele mai înclinate, înspre mare și se continuă până la poarta Drungaria. Bilebardouin ne asigură că atunci au ars mai multe case decât copacii oricărui oraș al regatului francez.

Alexios al V-lea pleacă printre stăduțele înguste, încercând să mobilizeze forțele armate pentru continuarea rezistenței. Populația cetății era complet demoralizată și copleșită de disperare. Neputincios în a găsi trupe pentru continuarea luptei, împăratul a realizat că trebuie să fugă pentru a-și salva viața. Ia cu el pe soacra-împărăteasa Eufrosina și pe soția Evdochia. Fug în Tracia. Putemicul dar nepopularul împărat a domnit doar două luni și șaisprezece zile. Cruciații au desemnat mănăstirea Pantocratorului ca depozit pentru imensa pradă capturată din pavilionul imperial și palate. Cronicarii au fost copleșiți de incredibila avere strânsă aici. Robert de Clari descrie imensa bogăție: vase de aur și argint, ceasuri de aur și enorm de multe bijuterii. El ne spune că de la facerea lumii nu s-a mai văzut atâta bogăție, nici în timpul lui Alexandru, nici în timpul lui Carol cel Mare.

După fuga lui Alexios al-V-lea rivalizau pentru coroana Bizanțului: Constantin Doukas și Constantin Laskaris, doi oameni tineri și sobri. Alegerea s-a făcut în Sfânta Sofia, de către mulțime. Constantin Laskaris a fost ales și totuși nu a fost încoronat oficial ca împărat. Nu și-a asumat însemnele imperiale. A încercat să acapareze mulțimea însă nici garda nu-i acorda atenție. Era prea târziu.

⁸⁵ H. J. MAGOULIAS – *Byzantine Christianity Emperor, Church and the West*, Editura University Press, Detroit, 1982, p. 157.

În 12 aprilie 1204 cruciații intră în Constantinopol. Jaful cruciaților depășește cu mult atrocitățile comise de Saladin în 1187 când a ocupat Ierusalimul. Printre faptele regretabile ale cruciaților se numără: ocuparea palatului imperial și jefuirea așezămintelor mănăstirești culminând cu biserica Sf. Sofia. Toate actele reprobabile sunt înfăptuite de războinici cu lănci, săbii și pumnale. Aceștia nu demonstau respect față de cele sfinte, dar nici față de frații lor, creștinii citadelei Constantinopolitane. Astfel că provocau o durere de nedescris mamelor creștine smulgându-le copiii din brațe, omorau fără regret și teamă de pedeapsă dumnezeiască, dezonorau fecioarele. „Peste tot nu auzai decât plânsete de durere și de suferință ... acesta era respectul arătat pentru lucrurile Domnului de către astfel de ființe care purtau pe umeri semnul Crucii lui Hristos. Așa să-i fi învățat pe ei episcopii lor să se poarte?

Și cum să-i numim noi pe aceștia? Arhiepiscopi printre soldați sau soldați printre arhiepiscopi?”⁸⁶

Cavalerii franci apăruseră și nimic nu-i mai împiedica pentru capitularea întregului oraș. Locuitorii au ieșit pe străzi cu cruci și cu icoane în speranța că ar putea îndupleca inimile cuceritorilor, de altfel creștini și ei, însă aceștia n-au dat nici un semn de compasiune. Au jefuit fără milă, au prădat până și căruțele celor rămași fără casă. A fost prădată și Sfânta Sofia. După descrierea lui Robert de Clari altarul acesteia era de patrusprezece picioare lungime. În jurul altarului erau colonne de aur care susțineau baldachinul de lână altar a căror valoare era inexprimabilă. Existau aproximativ o mie de candelabre în biserică susținute de lanțuri de aur de grosimea unui braț de om. Fiecare candelabru valora cel puțin două mii de mărci de argint. Cruciații au demolat iconostasul bisericii, evaluat în zeci de mii de mine de aur. Mormintele împăraților din biserica Sfinților Apostoli au fost profanate distrugându-se ornamentele de aur. S-au comis crime zguduitoare⁸⁷.

Constantinopolul, de la Constantin cel Mare, fusese capitala civilizației creștine, împodobită fiind cu bogății, relicve, biserici.

De-a lungul secolelor Constantinopolul a devenit centrul cel mai important al relicvelor (osemintelor) creștine. Pe parcursul domniei lui Heraclius, Sfânta Cruce, Sfântul Burete și Sfânta Lance au fost aduse la Constantinopol după invazia persană.

Cruciații, în special cei din Veneția, au dus aceste odoare sfinte și podoabe în piețele și bisericile lor. Dezideratul de eliberator creștin al cruciatului face loc soldatului transformat în hoț și tâlhar, care jefuiește tot ce pare să aibă valoare. Imoralitatea zilelor de jaf culminează cu pătrunderea lor în Sf. Sofia, soldații consumând din băutura vaselor de la altar, chefuind, iar o prostituată așezându-se pe tronul patriarhului și cântând un cântec francez imoral.

⁸⁶ Michel KAPLAN, *Cruciadele*, Editura Artemis, București, 2005, p. 205.

⁸⁷ H. J. MAGOULIAS, *op. cit.* p.106.

Istoricul Steven Runciman scrie: „Cruciații n-au adus pacea, ci sabia, iar această sabie a fost instrumentul prin care creștinismul a fost tăiat în două”⁸⁸.

Ca și cum nu ar fi fost de ajuns cruzimea cu care au ocupat Constantinopolul, cruciații latini și venețienii fac din bogățiile creștine ale cetății un adevărat târg comercial de relicve sfinte. Ele devin fascinație pentru creștini și sursă financiară pentru comercianți. Venețienii nu pleacă fără o bucată din Sf. Cruce, o bucățică din capul Sf. Ioan Botezătorul, o parte din brațul Sf. Gheorghe, așa încât Robert din Clari se plânge că marii seniori nu au mai păstrat nimic din toate acestea pentru cei mărunți ca el.

Veneția ajunge stăpână a Mării Egee până la Creta, la fel și a Mării Adriatice, așa încât Cruciada a IV-a încheie șirul cruciadelor care au pornit și au avut ca scop nobil eliberarea Locurilor Sfinte. Însă prin Cruciada a IV-a și Cruciada a III-a și a II-a se definesc ca operațiuni politico-economico-religioase. Așa încât, de la dimensiunea mistică a primei cruciade, în numai 100 de ani s-a ajuns la dimensiunea comercială lipsită de scrupule.

Din patru războaie ale nomazilor sud-italieni împotriva Imperiului Bizantin, identificăm trei care intenționau ocuparea capitalei bizantine încă de la începutul secolului XI: atacul lui Robert Guiscard (1081-1085); atacul fiului său, Bohemund de Tarend (1107-1108); acțiunile regelui Wilhelm II (1185).

Anii precedenți cruciadei de la 1204 au cristalizat și dorințele suveranilor germani în ocuparea Constantinopolului.

Cronicarul grec Nicetas Choniates definește ocuparea Constantinopolului de către creștinii latini ca fiind inferioară barbarismului: „acești barbari nu au îndurare umană pentru nimeni”⁸⁹.

C. Consecințele politico-religioase ale Cruciadei a IV-a

a) Consecințe religioase

Deși Alexios V Ducas urcă pe tronul imperial bizantin, documentul *Partitio Romaniae* din martie 1204 stabilește împărțirea teritorială între cele două grupuri ale Cruciadei a IV-a: venețienii și cruciații propriu-ziși. Venețienii primeau 3/8 din teritoriile imperiale, iar cruciații celelalte 5/8 dintre care viitorului împărat îi revenea 1/4 din tot teritoriul bizantin⁹⁰.

La sfârșitul lunii mai 1205, Inocențiu III cheamă la Roma pe Toma Morosini, hirotonindu-l decan, preot și apoi consacrându-l episcop, luând sub protecția Sf. Petru Biserica Constantinopolului. Venețienii câștigă prin aceasta privilegiul ca patriarhul latin, al noului Imperiu Latin de Răsărit cu capitala la Constantinopol, să fie ales dintre ei. Deci Toma Morosini era venețian. Imperiul Latin de Răsărit cuprindea fosta Tracie, regatul Salonicului, ducatul Atenei, principatul Ahaii. „Titlul de împă-

⁸⁸ Daniel BRÂNZEI, *Identitate creștină în istorie*, Editura Artemis, București, 2005, p. 16.

⁸⁹ Michel KAPLAN, *op. cit.*, p. 209.

⁹⁰ Stelian BREZEANU, *op. cit.*, p. 246.

rat l-a primit Balduin de Flandra”⁹¹. Balduin pretindea colonizarea cu occidentalii a tuturor teritoriilor cucerite. Coloniștii vor fi recrutați din toate categoriile sociale, îndeosebi din rândul călugărilor și clericilor pentru răspândirea credinței latine.

Papa Inocențiu III elaborează acum teoria conform căreia papalitatea este cea care a ridicat prin cruciadă Biserica Greacă la rangul de a doua în ierarhie. Potrivit lui, scaunele Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului ar fi fost superioare Constantinopolului până la acea vreme⁹². Prin Cruciada a IV-a scaunul papal rămâne singurul vector al traiectoriei creștine universale. Eliberându-se de influența Bisericii-lor-mame, deci și de patriarhii răsăriteni, a fost pierdut Constantinopolul, dar axa unitară rămâne cea romană. Într-adevăr, dacă urmărim evoluția pentarhiei primare, a celor 7 Sinoade Ecumenice, recunoaștem următoarele scaune patriarhale: Roma, Constantinopolul, Alexandria, Antiohia și Ierusalimul. Observăm că papalitatea nu renunță la ideea de factor primar în geneza pentarhiei. Numărul celor 5 patriarhii simbolizează cele 5 simțuri ale corpului omenesc, în cazul de față ale corpului mistic al lui Hristos.

Pentarhia după 1215, în întreaga creștinătate elaborată de Conciliul IV Lateran, vine să dubleze cu ierarhie latină ceea ce în primele 7 secole de creștinism coexistă, armonizându-se ca membre ale aceleiași Biserici, una și universală, atât în Apus, cât și în Răsărit. Dublarea ierarhiei răsăritene de către una latină vădește scopul de subordonare și înglobare a riturilor orientale. Această dublă pentarhie (1215-1964) arată astfel, conform schiței anexată în studiul său de Ioan Marin Mălinaș: Roma, Constantinopol, Antiohia, Alexandria, Ierusalim, unde există și funcționează încă.

Toate acestea rezidă în ceea ce mai târziu vom vedea în grupul patriarhilor uniți cu Roma: copții din Alexandria; siro-iacobiții, melchiții, maroniții din Antiohia; armenii din Cilicia. Studiul amintit anterior atestă faptul că schisma protestatară de la 1054 se înfăptuiește în 1204, iar bisericile unite n-au reușit refacerea acestei rupturi și sciziuni a pentarhiei primordiale⁹³. „În fața bisericii San Pietro, Michelangelo va putea schița în curând piața unde Papa, binecuvântând urbi et orbi, va simboliza centrul lumii creștine”⁹⁴.

Impunându-și dominația asupra Cruciadei a IV-a ca suveran temporal, a reușit comercializarea ei, încasând prin intermediul ordinelor sale, „aproape tot atât cât Veneția”⁹⁵.

b) Consecințe politico-religioase

Începând cu 13 aprilie 1204 Bizanțul se modifică. Dintr-o forță imperială, unicentrată, se transformă într-o pluritate statală⁹⁶. În pofida transferării capitalei

⁹¹ Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p. 137.

⁹² Dana HRIB, *op. cit.*, p. 34.

⁹³ I. M. MĂLINAȘ, *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic*, Editura Mihai Eminescu, Oradea, Viena, 1997, p. 50.

⁹⁴ Pierre MIQUEL, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁵ *Ibidem*.

STUDII ȘI ARTICOLE

Imperiului Otoman pe malurile Bosforului, ca urmare a descentrării civilizației bizantine în urma Cruciadei a IV-a și a cuceririi de mai târziu a Constantinopolului (1453), Bizanțul supraviețuiește până în: 1460 – prin Moreea; 1467 – prin Trapezunt; 1475 – prin Mangop.

1. *Împărăția latină de Constantinopol*, cuprinsă între anii 1204-1262 e marcată de următoarele figuri reprezentative ale începutului de secol XIII:

- a) Baldouin I de Flandra (1204-1205);
- b) Henric de Flandra (1206-1216);
- c) Pierre de Courtenay (1217);
- d) Iolanda (1217-1219);
- e) Robert de Courtenay (1221-1228);
- f) Jean de Brienne (1228-1237);
- g) Baldouin II de Courtenay (1237-1261).

Această împărăție s-a înfruntat mereu cu cea bulgară a Asăneștilor dar și cu cea grecească de la Niceea. Venetia își atinsese scopurile comerciale prin ocuparea a cât mai multe insule grecești – noduri comercial-maritime precum: Creta, Rodos, insulele Ionice, Eubeea, cât și unele cetăți din Peloponez, Tracia.

Nici francii nu au rămas fără fructele cruciadei. Astfel, Bonifaciu de Montferrat s-a făcut rege la Tesalonic; nobilului francez Guillaume de Champlite și lui Villehardouin le reveniră Moreea. Ducatul de Atena și Teba a încăput și el în mâinile unui alt franc⁹⁷.

Baldouin (1204-1205), noul împărat, a fost ales în detrimentul lui Bonifaciu de Montferrat, înrudit prin căsătorie cu familiile Angelos și Comnen. Această alăturare a cruciaților venețienilor în alegerea lui Baldouin s-a făcut în speranța compromiterii mai ușoare a lui Baldouin fiind un caracter mai slab.

Baldouin își ia titlul de despot conform implicației grecești și se numește „prin mila lui Dumnezeu împărat de Constantinopol”⁹⁸ conform semnificației latine. În dorința de a-și consolida poziția, Baldouin își propune contactul cu toate țările din Europa. Alexios III fugise în Ahaia, așa încât prin acest itinerariu anunțat Baldouin dorea confirmarea drepturilor sale imperiale.

Cel care dejoacă acest plan este Bonifaciu de Montferrat, care, prin atacarea Traciei, oprește călătoria occidentală a lui Baldouin.

În urma păcii cu Baldouin, Bonifaciu a primit Tesalonicul, aceasta și ca principe al grecilor prin căsătoria cu văduva lui Isac Anghelos, luând sub oblăduirea sa și pe fiul acestuia – Manuil.

Exista însă și pericolul altor uzurpatori ai tronului latin la Constantinopol : Leon Sgueros, Leon Kamateros și Mihail.

⁹⁶ Eugen STĂNESCU, *Lumea Bizanțului*, Editura Biblioteca de Istorie, București, 1972 „500 de ani de relații româno-bizantine”, p. 167.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Nicolae IORGA, *op. cit.*, p. 459.

Cruciada a IV-a: deziderate și consecințe politico-religioase

Leon Sgueros, stăpânind Nauplia și Argos, a ocupat Corintul, apoi Teba, bătând și la porțile Atenei, dar curajul și îndrăzneala apărării arhiepiscopului cetății Mihail Acominatul au făcut-o inaccesibilă.

O altă perspectivă uzurpatoare se potențează și prin luarea în căsătorie a prințesei Evdokia, apărând ca vicar al împăratului legitim⁹⁹.

Leon Kamateros – pretindea ascendența în Lacedemona din Etolia lângă Nicopolis și Epidaur.

În N.V. în Europa – Mihail – deținea litoralul Adriaticii (despotatul Epirului) și trecătorile Macedoniei și susținut de clanurile albaneze a cucerit Ianina și restul întinderilor până la Napauca.

2. Bizanțul

Se regăsea așadar în urma Cruciadei a IV-a în Imperiul Grec de la Niceea, prin Teodor I Lascaris (1205-1221), în ținutul Trapezuntului din Asia Mică prin Alexios I Commnenul (1204-1222) și prin despotul Epirului în Balcani sub Mihail – bastard al lui Ioan Ducos Anghelos¹⁰⁰.

Teodor I Lascaris (1205-1221) a fost căsătorit cu Ana, fiica lui Alexios III. Deși proclamat împărat de Constantinopol, s-a stabilit la Niceea „încă destul de bine păstrată, cu vechiul său palat și bisericile sale: a Adormirii, a Sf. Hyacint, a Sf. Anton Cel Mare, a Sf. Trifan, a Sf. Sofii ale cărei fresce se mai conservă încă”¹⁰¹. Teodor Lascaris mută Patriarhia Ecumenică la Niceea în 1208, numind un patriarh bizantin, întrucât patriarhul exilat al Constantinopolului a murit în Tracia.

David și Alexios Commnenul stăpâneau posesiunile bunicului lor Andronic, și Trapezuntul.

3. Regatele: sârb și vlaho-bulgar

Secolul al XII-lea creionează noi regate, cel sârbesc și cel vlaho-bulgar în raportare cu Imperiul de la Niceea - restauratorul Bizanțului de sub Mihail VIII.

Ca forță puternică în partea de nord a Bizanțului, sârbii obțin independența regatului prin încoronarea jupânului Ștefan II Nemanja (1196-1228), ca rege întâi încoronat în 1217. În 1219, cu sprijinul fratelui său, Sfântul Sava de la mănăstirea Hilandar din Athos, regele Ștefan obține autocefalia Bisericii Sârbe având rang de arhiepiscopie – prin tomosul dat de Patriarhul Ecumenic Gherman II (1222-1240).

Luând ființă în urma răscoalei de la 1185 a fraților Petru și Asan împotriva impozitelor mari impuse de împăratul Isaac II Anghelos, Imperiul Vlaho-Bulgar, cu capitala la Târnovo, se dezvoltă îndeosebi sub Ioniță Caloian (1197-1207).

⁹⁹ *Ibidem*, p. 461.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 462.

De remarcat este victoria de la Adrianopol, din 15 aprilie 1205, când Baldouin, împăratul latin de Constantinopol, a fost luat prizonier, murind în închisoare la Târnovo. Ioniță Caloian a cucerit Tracia și nordul Macedoniei¹⁰².

Un pas important în evoluția bisericească a noului regat este Sfințirea Arhiepiscopului Vasile ca primat al Bisericii Vlaho-Bulgare la 7 noiembrie 1204, în urma insistențelor prin scrisori adresate de Ioniță Papei Inocențiu III (1198-1216). După moartea lui Teodor de Niceea, în 1221, au urmat la conducerea acestui Imperiu grec de Niceea ginerele său Ioan III Ducas Vatatzes (1221-1254). Acesta împreună cu Teodor Ducas – împărat la Tesalonic (1224-1254) au atacat Imperiul Latin slăbit.

Teodor de Tesalonic preluase Epirul în urma asasinării din 1215 a fratelui său vitreg Mihai și ocupase Tesalonicul în 1224, smulgându-l din puterea împăratului latin Pierre de Courtenay, mort în captivitate în urma unei ambuscade a epiroților.

În 1230, în urma încoronării sale ca împărat al Bizanțului de către Arhiepiscopul de Ochrida, Teodor îl înfruntă pe Asan, împăratul bulgar. Orbindu-l pe Teodor, Asan a cucerit partea continentală a tânărului Imperiu de Tesalonic¹⁰³. Acum Epirul revine lui Mihail II Ducas, fiul despotului Mihail.

Ioan Ducas Vatatzes al Niceei a învățat din confruntarea lui Teodor cu Asan că regatul vlaho-bulgar reprezintă o forță pe care nu o poți anihila decât prin alianțe. Așa se explică faptul că fiica lui Asan se căsătorește cu fiul lui Ioan. În urma acestei alianțe, Ioan primește sprijinul lui Asan în a cuceri Constantinopolul. Deși au ajuns până la zidurile orașului, n-au reușit să-l cucerească. Asan nu e mulțumit de acest rezultat și ca gest de răzbunare, eliberează pe Teodor Ducas de Tesalonic, care-și numește fiul Împărat de Tesalonic în locul său. Ioan Vatatzes îl silește însă pe acesta să-i recunoască supremația. În urma morții lui Asan, regatul vlaho-bulgar a suferit în conducere, datorită regenței fiului său minor. După ce în 1246, fiul lui Asan a murit, Ioan Vatatzes a atacat granița de sud a Bulgariei.

„După ce a umilit Imperiul Latin, Imperiul de Tesalonic, Imperiul Bulgar și Epirul, Ioan a făcut din Imperiul de Niceea puterea dominantă în teritoriile care înainte fuseseră bizantine.”¹⁰⁴

Teodor II Lascaris (1254-1258), fiul lui Ioan, deși nu s-a bucurat de o sănătate care să-i vină în ajutorul conducerii sale, fiind suferind de epilepsie, a reușit contraatacarea tânărului împărat bulgar în urma căreia a încheiat cu acesta o pace prin care au fost reconfirmate cuceririle lui Ioan în ținuturile vlaho-bulgare.

De asemenea, abil și diplomat, Teodor II Lascaris își căsătorește fiica cu Mihail II al Epirului, forțându-l pe acesta să-i cedeze Dyrrachium, dar și provocându-l la răzvrătire alături de albanezi. Murind în 1258, a urmat fiul minor Ioan Lascaris în regență. După ce curtenii asasină pe cel ce deținea regența, aceștia încredințează regența unui bun general, Mihail Paleologul, co-împărat din 1259.

¹⁰² Pr. Nicolae CHIFĂR, *op. cit.*, p.122.

¹⁰³ Warren TREADGOLD, *op. cit.*, p. 228.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 229.

Cu ajutorul genovez, putere maritimă rivală Veneției, Mihail a reușit cucerirea Constantinopolului latin, așa încât la 35 de ani a devenit Mihail al VIII-lea al Bizanțului, după ce anterior cucerise Epirul, Tesalia și supusese pe principele peloponesiac Guillaume. Baldouin II și venețienii au fugit din Constantinopol și Mihail a fost încoronat în Sfânta Sofia.

Împăratul Mihail VIII recunoaște sinodul unionist de la Lyon 1274, acceptă supremația scaunului papal, din dorința de a menține pacea cu Papa Grigorie al X-lea, cu regele Carol de Anjou al Neapolelui și cu Ludovic IX al Franței.

A doua jumătate a secolului al XII-lea e marcată de politica deschisă și amplificată de Cruciada a IV-a. Se observă în politica împăratului Mihail al VIII-lea (1259-1282) care ia măsuri ferme în relația cu islamul prin diferite alianțe, contrabalansând astfel ofensiva occidentală reprezentativă în acea vreme prin regele francez al Neapolelui, Carol de Anjou. Aceste alianțe cu islamul sunt: cu sultanatul de Rum, neutralizat de invazia mongolilor; cu mamelucii din Egipt; cu mongolii islamizați ai Hoardei de Aur de pe coastele Mării Negre.

În 1274 la Lyon, Mihail VIII recunoaște dogma Bisericii Romane Apusene, nu atât presat de musulmanii cu care încheiase deja alianțele, cât temător în privința ofensivei occidentale latine de la care grecii suportaseră tratamente mai brutale decât din partea musulmanilor.

În timpul împăratului Andronic al II-lea (1282-1328), care face deschiderea secolului XIII, sultanii Osman și Orkhan pătrund în provinciile Asiei și cuceresc: Bursa în 1326, Niceea în 1331, iar mai târziu, în 1377, Nicomidia. Confruntându-se cu revenirea musulmanilor pe frontul cuceririi Imperiului Creștin, Andronic al II-lea apelează la mercenarii Occidentului „care rămași fără serviciu se pun în slujba bazileului; ei vor respinge temporar pe turci, dar pentru că nu au fost plătiți la timp se vor revolta și vor distruge Tracia, Macedonia, Tesalia, ajungând să cucerească chiar Atena și să creeze un ducat catalan care va dura până în 1388”¹⁰⁵. Întrezărim astfel la distanță de zeci de ani spiritul comercial ce așteaptă să fie retribuit în urma cuceririi teritoriale, spiritul apusean.

În ciuda politicii lui Ioan al VI-lea Cantacuzino (1347-1354), care pune în evidență mistica isihasmului oficializat în 1351 și care a investit în emirul Aydin pentru salvarea orașului Constantinopol; prin ofensiva lui Baiazid I (1389-1402) se asediază Constantinopolul doi ani (1397-1399). Sub Mahomed al II-lea se concretizează bumerangul Cruciadei a IV-a, și anume cucerirea Constantinopolului în 1453, de data aceasta de către turci.

The Fourth Crusade: Desiderates Politico-Religious Consequences. Pope Innocent III launched the Fourth Crusade, 1202-1204, which has totally diverted from its original course. The Crusaders, led mostly by French and Flemish nobles

¹⁰⁵ Pr. Dr. Emanoil BĂBUȘ, „Bizanț, Occident și Islam în perioada Cruciadelor” în ST, nr. 3-4/2003, EIBMBOR., București, 2003, p. 38.

STUDII ȘI ARTICOLE

and spurred on by Fulk of Neuilly, assembled in 1202 near Venice. To pay some of their passage to Palestine they aided Doge Enrico Dandolo and his Venetian forces in recovering the Christian city of Zara on the Dalmatian coast from the Hungarians. The sack of Zara (1202) for which Innocent III excommunicated the crusaders, prefaced more serious political schemes. Alexius IV, son of the deposed Byzantine emperor Isaac II and brother-in-law of Philip of Swabia, a sponsor of the crusade, joined the army at Zara and persuaded the leaders to help him depose his uncle, Alexius III. In exchange, he promised large sums of money, aid to the Crusaders in conquering Egypt, and the union of Roman and Eastern Christianity under the control of the Church of Rome. The actual decision to turn on Constantinople was largely brought about by Venetian pressure. The fleet arrived at the Bosphorus in 1203; Alexius III fled, and Isaac II and Alexius IV were installed as joint emperors while the fleet remained outside the harbor. In 1204, Alexius V overthrew the emperors. As a result, the Crusaders stormed the city, sacked it amid horrendous rape and murder, divided the rich spoils with the Venetians according to a prearranged plan, and set up the Latin Empire of Constantinople. The Crusader Baldwin I of Flanders was elected first Latin Emperor of Constantinople, but within a year, he was captured and killed by the Bulgarians and succeeded by his brother Henry. More than a military Crusade, the Fourth Crusade expressed the idea of the Christian unity including the following segments: 1. The Papacy remained the only vector of the universal Christian in detriment of the mother-churches. 2. The Crusade required only the Christian faith, even if the Arabian language and his circulation between the 10th and 14th centuries produced multicultural clashes.

Teologia și viața Bisericii Romano-Catolice reflectate în documentele Conciliului II Vatican*

Pr. Drd. Liviu LAZĂR

Preliminarii

Studiile asupra teologiei altor Biserici au avut de cele mai multe ori, în trecut, un caracter controversist-polemic. Foarte rare erau lucrările teologice în care să se arate principiile latente de la temelia acestor deosebiri, care le impuneau și le ordonau. Ele dădeau posibilitatea adâncirii acestor deosebiri fără simpatie și fără efortul de a înțelege punctele de vedere opuse structural în cadrul istorico-genetic al Bisericii respective. Aceste puncte de vedere pretindeau că pomesc, totuși, de la aceeași unică Revelație dumnezeiască propovăduind pe același Hristos, răstignit, înviat și înălțat la ceruri¹.

În cadrul lumii contemporane, care se află în frământările realizării ei și în care legăturile se înfăptuiesc pe dimensiunea globului pământesc, iar cunoștințele noastre pe dimensiunea universului, în care timpul și locul, dar și spațiul și-au recalculat valorile și în care totul merge spre unitate pe plan pământesc, Bisericile creștine, deschise către lume și hotărâte spre slujirea ei, nu puteau rămâne izolate între ele.

Așadar, Bisericile Ortodoxe și Protestante au început să se apropie unele de altele și au hotărât să colaboreze în cadrul Mișcării Ecumenice, pe teren practic, ajutând astfel la rezolvarea problemelor actuale ale umanității și, în special, la menținerea păcii pentru făurirea progresului ei multilateral și la pregătirea căii care să ducă la unitatea finală proclamată de Mântuitorul.

Biserica Romano-Catolică, autorizată de întreaga creștinătate², a înlăturat barierele care o opreau de la colaborarea cu celelalte Biserici creștine, a înființat Secretariatul pentru Unitatea creștinilor și a aprobat înscrierea în Mișcarea Ecumenică a câtorva dintre cei mai aleși teologi ai săi, fără ca, deocamdată, să exceleze în acest

* Lucrare în cadrul pregătirii pentru doctorat, la disciplina Istoria Bisericească Universală, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, care a dat și avizul pentru publicare.

¹ Pr. Asist. Dumitru G. Popescu, „Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană”, teză de doctorat, în *O*, anul XXIV, nr. 3, iulie – septembrie, 1972, p. 325.

² *Ibidem*.

sens. Astfel s-a realizat posibilitatea unui dialog cu această Biserică, condiționat de renunțarea la orice formă de prozelitism, condiție „sine qua non” a oricărui dialog între Bisericile creștine.

Din a doua jumătate a secolului XX, au fost făcuți noi pași înainte pe calea apropierii și cunoașterii reciproce între ortodocși și catolici. Mai mult, crearea grupelor mixte de lucru cu diferitele organizații sau federații de Biserici, vizite ale ierarhilor ortodocși la Roma³ sau ale reprezentanților Bisericii Romano-Catolice în diferite țări ortodoxe, ridicarea excomunicărilor din 1054 dintre Roma și Constantinopol⁴, restituirea de sfinte moaște unor Biserici Ortodoxe, toate acestea arată o schimbare de atitudine din partea Bisericii Romano-Catolice față de Ortodoxie.

Din nefericire la această schimbare de atitudine față de Ortodoxie, se adaugă insistența mereu crescândă a Papei și a teologilor papali asupra pretenției primatului papal și infailibilității episcopului Romei, consolidarea grupărilor uniaterne – pentru care Conciliul al II-lea de la Vatican a dat un decret special –, pretenția Bisericii Romano-Catolice de a fi unica și adevărata Biserică a lui Hristos care posedă totalitatea mijloacelor de mântuire care sunt tot atâtea obstacole ce împiedică dialogul. O mențiune specială asupra acestor obstacole trebuie s-o facem relativ la uniaterism – semn al lipsei de dragoste a Bisericii Romano-Catolice față de Ortodoxie și contestării puterii acesteia de a-și mântui propriii săi fii sufletești⁵.

Biserica Ortodoxă se pregătește pentru dialogul cu Biserica Romano-Catolică. În acest sens conferințele panortodoxe de la Rodos și Chambesy au reliefat dorința Ortodoxiei pentru unirea Bisericilor, precum și voința pentru un dialog real, teologic, pe picior de egalitate cu Biserica Romano-Catolică. Conferința a II-a de la Rodos din 1963⁶ a vorbit despre posibilitatea unui dialog cu catolicismul pe picior de egalitate. Cea de-a doua Conferință de la Rodos (1964) a insistat asupra necesității unei pregătiri amănunțite a dialogului și asupra stabilirii unor condiții apte pentru realizarea lui, lăsând totodată Bisericilor Ortodoxe locale posibilitatea de a întreține, în numele lor propriu și nu în cel al întregii Ortodoxii, raporturi frățesti cu Biserica Romano-Catolică⁷.

Dialogul dintre cele două Biserici nu poate fi deci decât un dialog teologic purtat în condiții de egalitate, ca între două Biserici surori. În acest sens, profesorul I. Karmiris spunea: „Biserica Catolică va trebui să se elibereze de toate concepțiile medievale și să vină la dialogul cu Biserica Ortodoxă în absolută egalitate de onoare,

³ Cezar Vasiliu, „Perspective de dialog între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă”, în *O*, anul XXIV, nr. 1, ianuarie-martie, 1972, p. 140.

⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Problema uniaterismului în perspectivă ecumenică”, în *MA*, XIV, 1969, nr. 3-4, p. 324.

⁶ Cezar Vasiliu, art. cit., p. 142 apud Prof. Nicolae Chițescu, „A doua Conferință panortodoxă de la Rodos”, în *MMS*, 1963, nr. 11-12, p. 683.

⁷ Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, „A treia Conferință panortodoxă de la Rodos”, în *BOR*, LXXXVII, 1964, nr. 11-12, p. 1016.

sinceritate și smerenie, pentru căutarea în comun a adevărului și a căii care re-conduce la unitatea Bisericii primare. Biserica Ortodoxă propune în acest sens reîn-toarcerea tuturor Bisericilor la vechea Biserică, mama comună a tuturor Bisericilor, de la care ele s-au îndepărtat ...”⁸.

Declarația comună dată la Roma de Papa Paul al VI-lea și de Patriarhul Atena-gora (octombrie, 1967) vorbește de comuniunea dintre cele două Biserici, dar și de „puncte care trebuie să fie clarificate” și de „obstacole care trebuie să fie depășite”⁹. Între aceste obstacole socotim primatul de jurisdicție și infailibilitatea de magisteriu a episcopului Romei¹⁰ o serie de declarații oficiale catolice, ca acelea din constituția dogmatică despre Biserica Lumen Gentium după care „nu pot fi salvați acei oameni care chiar dacă nu ignorează că Biserica Catolică a fost fondată de Dumnezeu, prin Iisus Hristos, necesară, nu vor voi să intre în ea sau în ea să persevereze”¹¹.

Perspectivile de dialog dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă sunt astăzi posibile. Există totuși destule obstacole în calea restabilirii comuniunii între cele două Biserici. Socotim că cele mai mari sunt primatul și infailibilitatea papală, precum și menținerea grupărilor uniute. Dar voința de dialog a Bisericii Romano-Catolice, determinată atât de critica făcută primatului monarhic al papei de către unii teologi ca Hans Küng, cardinalul Leo Suenens, Y.M. Congar și alții, cât și tendințele autonomiste ale Bisericilor Romano-Catolice locale, dau speranța că și ultimele obstacole vor fi înlăturate și un dialog real teologic, condus de la egal la egal, între cele două Biserici, în sinceritate și adevăr față de valorile autentice ale creștinismului primar, va conduce la realizarea atât de mult dorită a testamentului Mântuitorului: „Ca toți să fie una” (*In* 17, 21).

De aceea, în studiul pe care îl vom aborda, vom căuta a înțelege mai bine relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de după Conciliul II de la Vatican (1962), dar și modernismul apărut în viața Bisericii Catolice în această perioadă.

I. Doctrina infailibilității și a primatului papal în dezbaterile Conciliului I Vatican (1870)

Tendințele spre unitate, manifestate în întreaga lume creștină – fie sub forma Mișcării ecumenice concentrată în activitatea multilaterală a Conciliului Ecumenic al Bisericilor, fie sub forma întâlnirilor și a discuțiilor la „cel mai înalt nivel”, între înțâistătătorii de Biserici creștine, fie sub forma opiniei create între credincioșii tutu-

⁸ Cezar Vasiliu, art. cit., p. 142.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, „Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *O*, anul XVIII, nr. 2, aprilie-iunie, 1965, p. 141.

¹¹ Cezar Vasiliu, „Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie, 1959) până la decembrie 1970”, teză de doctorat, în *O*, anul XXVIII, 1976, nr. 1, p. 82.

ror confesiunilor – au silit Biserica Romano-Catolică să iasă în întâmpinarea acestor tendințe, pe de o parte, pentru a nu fi acuzată de menținere în permanenta sa poziție de rigiditate, iar pe de altă parte, pentru a putea, fiind prezentă în anumite forme în miezul lucrurilor, să colaboreze în aspect procatolic diferite laturi ale activității ecumenice desfășurate sub toate formele în zilele noastre.

Fără a modifica în fond pozițiile sale în problemele care constituie obstacole reale în calea înfăptuirii unităților, Bisericilor creștine, Biserica Romano-Catolică, sub forma unei adaptări la împrejurări și a unei așa-zise pregătiri pentru facilitarea unirii, urmărește să slăbească pozițiile celorlalte Biserici creștine¹².

În cursul sesiunii întâia și a doua a Conciliului II de la Vatican (1962), s-au manifestat speranțe că acest Conciliu va aduce o limitare a primatului și a infailibilității papale, prin definirea puterii și infailibilității colegialității episcopale. Dar capitolul al III-lea din schema „Despre Biserică”, votată de Conciliul al II-lea de la Vatican și promulgată de papa la 21 noiembrie 1964, a pus capăt acestor speranțe. Acest capitol nu numai că a confirmat decizia primului Conciliu de la Vatican, cu privire la infailibilitatea papală, ci a dus-o la ultima dezvoltare cu putință. Acest lucru rezultă din urmărirea concepției catolice despre infailibilitate¹³ în trei etape principale ale ei, dintre care două etape s-au succedat în decursul primului Conciliu de la Vatican iar a treia s-a definit la cel de-al doilea Conciliu de la Vatican.

Ne vom referi, în acest capitol, strict la cele două etape ce s-au succedat în timpul primului Conciliu de la Vatican, privitoare la doctrina infailibilității.

La scurtă vreme după deschiderea Conciliului I de la Vatican (8 decembrie 1869) la 21 ianuarie 1870, în a treia Congregație generală, s-a împărțit episcopilor participanți schema „Despre Biserică”, pentru a fi discutată și, după eventualele modificări, votată.

Schema aceasta trata doctrina despre Biserică în următoarele capitole:

- Cap. I: Biserica este trupul mistic al Domnului.
- Cap. II: Religia creștină nu se poate cultiva decât în Biserică și prin Biserică.
- Cap. III: Biserica este societate adevărată, perfectă, spirituală și supranaturală.
- Cap. IV: Biserică este societate vizibilă.
- Cap. V: Despre unitatea vizibilă a Bisericii.
- Cap. VI: Biserica este o societate cu totul necesară pentru dobândirea mântuirii.
- Cap. VII: În afară de Biserică, nimeni nu se poate mântui.
- Cap. VIII: Despre neputința Bisericii de a se schimba (De indefectibilitate Ecclesiae).

- Cap. IX: Despre infailibilitatea Bisericii.
- Cap. X: Despre puterea Bisericii.
- Cap. XI: Despre primatul pontificelui roman.

¹² Paraschiv V. Ion, „Primatul papal și Ortodoxia”, în *MO*, anul XX, nr. 3-4, martie-aprilie, 1968, p. 282.

¹³ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, în *O*, anul XVII, nr. 4, octombrie-decembrie, 1965, p. 459.

- Cap. XII: Despre suveranitatea temporală a Sfântului Scaun.
- Cap. XIII: Despre concordia între Biserică și societatea civilă.
- Cap. XIV: Despre dreptul și întrebuițarea puterii civile după doctrina catolică.
- Cap. XV: Despre unele drepturi speciale ale Bisericii în raporturile ei cu societatea civilă¹⁴.

Dar, în această schemă nu se vorbește nicăieri despre o infailibilitate papală. Iată ce se spune despre infailibilitatea Bisericii în capitolul al IX-lea, dedicat în întregime acestei chestiuni. Capitolul începe prin a afirma că Biserica n-ar fi mijlocul necesar de mântuire „dacă ea ar putea rătăci de la adevărul credinței mântuitoare și al principiilor morale și dacă ar putea fi indusă în eroare sau ar putea greși în predicaarea sau expunerea acelor. De aceea, ea este liberă și imună de orice pericol al erorii sau al falsității”¹⁵.

„Darul infailibilității, care a fost revelat ca o perpetuă prerogativă a Bisericii lui Hristos, nu trebuie confundat cu harisma inspirației, nici nu are ca scop să îmbogățească Biserica cu noi revelații ...”¹⁶.

E drept că în schema amintită „despre Biserică”, capitolul al IX-lea atribuia papei un „primat de jurisdicție”, dar nu e lipsit de semnificație faptul că în întregul capitol care expune atribuțiile acestui primat, de un caracter mai mult juridic, nu se spune nici un cuvânt despre infailibilitatea papală. Expunerea primatului universal în schema de la 1870 a avut drept scop să dea o întemeiere acestui drept al papii, într-o vreme când statele moderne începeau să se apere de imixtiunea papilor în viața națională și politică a catolicilor din cuprinsul lor¹⁷.

Încă din prima zi a Conciliului, de la 8 decembrie 1869, episcopul Pluym de Nicopole, observând că în Conciliu e o ceartă între episcopi, unii voind să se definească clar că papa se bucură de infailibilitate, alții nu, cere să se aducă această chestiune în discuția Conciliului, pentru ca să înceteze cearta. La 20 decembrie 1869, protonotarul apostolic Iosif Anaya propunea într-o scrisoare adresată papei și episcopilor, să se voteze următorul text: „Pontificele roman, când definește de la catedră,

¹⁴ Documentele Conciliului II Vatican sunt: 1. «Decret despre apostolatul laicilor Apostolicam Actuositatem»; «Decretul despre activitatea misionară a Bisericii Ad gentes»; 3. «Decret privind misiunea pastorală a Episcopilor în Biserica Christus Dominus»; 4. «Declarație privind libertatea religioasă Dignitatis Humanae»; 5. Constituția dogmatică despre revelația divină «Dei verbum»; 6. «Declarație despre educația creștină Gravisimum Educationis»; 7. «Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană Gaudium et spes»; 8. «Decret asupra mijloacelor de comunicare socială Inter Mirifica»; 9. «Constituția Dogmatică despre Biserică Lumen gentium»; 10. «Declarațiile despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine Nostra aetate»; 11. «Decret despre Bisericile Orientale Catolice Orientalium Ecclesiarum»; 12. «Decret privind formarea preoțescă Optatum Totius»; 13. «Decret privind reînnoirea vieții călugărești Perfectae Caritatis»; 14. «Decret privind slujirea și viața preoțescă Presbyterorum Ordinis»; 15. «Constituția despre liturgie Sacrosanctum Ordinis»; 16. «Decretul despre ecumenism Unitatis reintegrationis». (apud «Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații», ed revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999, p.5).

¹⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., p.460.

¹⁶ *Ibidem*, p. 460.

¹⁷ *Ibidem*, p. 462.

în chestiuni de credință și de morală, este infailibil și decretul lui dogmatic este și înainte de a se produce consensul Bisericii, îndată, ireformabil”.

La 31 decembrie 1869, prefectul apostolic de Guyana cere și el papii să se definească de Conciliu „lipsa de greșeli a papii în credință și că în anumite cazuri trebuie să se dea ascultare decretelor pontifului roman, ca lui Hristos”¹⁸. Prin expresia „în anumite cazuri” se gândea și acesta la o infailibilitate limitată a papii, care nu exclude pe cea a Bisericii, deoarece infailibilitatea în Biserică nu se poate manifesta cu întrerupere.

La această dată, 15 episcopi semnează o cerere trimisă fiecărui membru al Conciliului, ca să și adauge semnătura pe ea, pentru ca să fie apoi înaintată papii, spre a aduce în Conciliu pentru definire „doctrina prin care pontifexele roman se bucură de o autoritate supremă și de aceea imună, când învață pe toți credincioșii cu putere apostolică”. Până la 3 ianuarie 1870, adresa aceasta mai întrunește 50-60 de semnături, destul de puține¹⁹. Dar și textul propus de ea spre definire e destul de vag, întrucât cuvântul „praecipientis” (învață) poate însemna și numai o predare a învățăturii deja definite și nu exclude ca și episcopul să poată învăța în mod infailibil.

Chiar din adresele celor mai exagerați adoratori ai papei, rezultă deci că nu exista înainte de 1870, în Biserica Catolică o conștiință clară despre infailibilitatea papei, cum s-a susținut după anul 1870 de teologii catolici. Aceasta s-ar putea dovedi și cu alte texte propuse înainte de 18 iulie 1870, în adrese și cuvântări din timpul Conciliului I de la Vatican.

În cursul lunii ianuarie 1870, s-au succedat și alte cereri în favoarea infailibilității papale cu alte texte propuse. Episcopul Laurențiu de Salustia, cerând și el, la 23 ianuarie 1870, papei, să se definească în Conciliu infailibilitatea pontifului roman, precizează că trebuie să se evite termenii „deosebit”, „separat de episcopi”, „personal”, „fără consultarea episcopilor”; în acest scop afirma: „Doresc ca și în schema „Despre Biserică”, unde se vorbește despre episcopi, să se afirme direct: „ei sunt, împreună cu pontifexele suprem, judecătorii în credință; sau: și ei se bucură de autoritatea unor judecători în exprimarea adevărului de credință”²⁰.

Episcopul Zinelli de Tarvisinus, într-o adresă de la 18 februarie 1870, către papa, exprimă opinia să nu se propună Conciliului „să definească învățătura despre o infailibilitate absolută, sau nelegată de nici un fel de condiții”. El cere să se definească dimpotrivă următoarele principii de natură să limiteze infailibilitatea papală printr-o infailibilitate a episcopilor și a Bisericii:

1) „Dacă cineva ar zice că toți sau aproape toți episcopii pot, în mărturisirea publică a credinței, să cadă de la doctrina adevărată, ca și când Biserica lui Hristos ar

¹⁸ *Ibidem*, p. 464.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericii Universale (1-1054)*, manual pentru seminariile teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 497.

²⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., p. 464.

putea să mențină numai prin unul sau altul sau foarte puțini episcopi adevărata credință, să fie anatema”.

2) „Dacă cineva ar spune că consimțământul Bisericii dispersate nu are putere de stabilire a dogmei de credință, să fie anatema”²¹.

Bazându-se pe hotărârea comisiei din 9 februarie 1870, și ținând seama și de opinia de a se defini o infailibilitate papală, condiționată de infailibilitatea Bisericii, la 6 martie, secretarul Conciliului anunță că papa a binevoit să aprobe a se discuta „formula noului capitol”, în care se va insera schema „De Ecclesia”, după capitolul al XI-lea care trata despre primatul papal. Prin aceasta se arăta că infailibilitatea papală se concepea încă în funcție de infailibilitatea Bisericii. Acest lucru se poate deduce din textul formulei distribuit Conciliului, care, atribuind papii lipsa de greșală la definirea credinței, o pune aceasta în funcție de credința ce s-a păstrat totdeauna nealterată în sediul apostolic și în dependență de funcția infailibilă a Bisericii.

Dar și după aceasta unii episcopi au cerut ca discutarea noului capitol să se amâne pentru ca membrii Conciliului să ia contact cu delegații Bisericilor din țările lor. Conștiința că Biserica are un cuvânt de spus în probleme de credință era încă vie în catolicism. Alți episcopi însă, desigur, mereu supuși sugestiilor papei, au cerut dimpotrivă, să se discute acest capitol înainte de celelalte capitole ale schemei „De Ecclesia” și anume imediat²². Dar, în Congregația generală din 29 aprilie 1870, s-a anunțat că capitolul „despre infailibilitatea papală” se va discuta înaintea tuturor celorlalte chestiuni.

La 8 mai 1870, peste 40 de episcopi, în frunte cu cardinalul Schwartzberg, arhiepiscop de Praga, Georges al Parisului, etc. protestează împotriva acestei nesocotiri a ordinei de zi stabilite. Ei afirmă că „întrucât Biserica lui Hristos și pontificele roman nu constituie unul și același subiect, și întrucât se reclamă autoritatea infailibilității pentru amândouă, e clar că nu se poate vorbi de autoritatea pontifului roman, dacă nu se tratează înainte doctrina despre magisteriul suprem al Sfintei Maici Biserica și despre relația între magisteriul pontifului roman și magisteriul infailibil al Bisericii lui Hristos”²³. Deci, mai înainte trebuie să se trateze despre Biserică și despre magisteriul ei infailibil și abia, după aceea, despre cea a pontifului roman, care se referă la același obiect la care se extinde infailibilitatea Bisericii. Astfel, se va spune că papa a convocat acest conciliu cu intenția ascunsă de a obține definirea infailibilității sale, „pretextând binele public” pentru această convocare, „dar în realitate fiind stăpânit numai de motivul de a-și mări puterea sa”²⁴.

Arhiepiscopul croat de Agram (Zagreb), J. G. Strossmeyer (+1905), se aruncă la picioarele papei, implorându-l să nu proclame dogma infailibilității, deoarece desfigurează ființa adevărată a Bisericii²⁵.

²¹ *Ibidem*, p. 465.

²² *Ibidem*, p. 466.

²³ *Ibidem*, p. 467.

²⁴ *Ibidem*, p. 467.

²⁵ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 497.

Cu toate aceste proteste, papa a impus conciliului dezbaterea capitolului despre infailibilitatea sa, înaintea schemei „De Ecclesia”. Textul acesta s-a numit de aceea „Constitutio secunda”. Dezbaterea lui a început la 13 mai 1870 și s-a terminat la 18 iulie 1870.

Textul noului capitol a evoluat încă în conciliu de la forme mai moderate la altele tot mai exagerate. La 11 iulie 1870, textul se prezintă sub următoarea formă, în care se vede tendința de a identifica infailibilitatea papei cu infailibilitatea Bisericii:

„Pontificele roman când vorbește de la catedră, adică îndeplinind funcția de păstor și învățător al tuturor creștinilor, definește cu autoritatea sa supremă, doctrina de credință și morală ce trebuie ținută de toată Biserica (înainte era vorba numai de cazul când definește în chestiuni de credință și morală, acum de definirea întregii doctrine), prin asistența divină promisă fericitului Petru; căci atunci el se bucură de acea infailibilitate cu care Dumnezeu însuși Răscumpărător a voit să fie investită Biserica. Sa la definirea doctrinei despre credință și morală. (Nu se mai spune acum că infailibilitatea papei „se atașează”, „se referă” la obiectul la care se extinde, mai întâi, infailibilitatea Bisericii; infailibilitatea lui nu mai e pusă în funcție de infailibilitatea Bisericii, ci o are prin sine, deși Biserica încă nu e privată de infailibilitatea ei). De aceea, definițiile de acest fel ale pontifului roman sunt ireformabile prin ele înșile” (ex sese)²⁶.

Când episcopul italian de Bologna, Guidi, interveni, spunând că tradiția Bisericii arată că hotărârile papei sunt legate de votul conciliului, papa Pius al IX-lea, a spus cu autoritate: „La traditione sono io” = Eu sunt tradiția și „Io sono la Chiesa” = Eu sunt Biserica. Nici protestul unui grup de 136 de episcopi n-a avut mai mult succes²⁷.

La 13 iulie 1870, s-a făcut o votare de probă referitoare la dogma primatului papal și a infailibilității papale. Din 601 voturi, 451 au votat pentru, 88 contra și 62 au cerut modificări – placet juxta modum.

Între timp episcopi minoritari socotiră că ameliorările aduse schemei și explicațiile date au îndepărtat obiecțiunile făcute și s-au hotărât să voteze textul final, referitor la primat și la infailibilitate, împreună cu ceilalți episcopi.

În ședința a IV-a din 18 iulie 1870, s-a obținut în fine votul final decisiv: 535 de episcopi au votat pentru, iar doi contra (un italian și un american)²⁸.

Textul definitiv votat la 18 iulie 1870, pentru a face și mai categorică independența infailibilității papale de Biserică mai adaugă după „ex sese”, „non ex consensu Ecclesiae” (nu din consimțământul Bisericii)²⁹.

După ce s-a votat acest text, papa a prerogativat conciliul nemaidându-i posibilitatea să discute și să stabilească schema „Despre Biserică” și despre infailibilitatea ei, dar lăsând speranța că aceasta se va face într-un viitor oarecare. De aceea, speranța

²⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., p. 468.

²⁷ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, op. cit., p. 497.

²⁸ Ibidem, p. 497.

²⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., p. 468.

aceasta a persistat continuu în catolicism. Căci chiar formula aprobată, după care în infailibilitatea papei se manifestă infailibilitatea Bisericii, nu afirma că infailibilitatea Bisericii se epuizează în exercițiul ei papal³⁰.

Prin noua dogmă proclamată prin enciclica „*Pastor Aeternus*” din 18 iulie 1870, s-a acordat papei puterea supremă în Biserica Romano-Catolică și infailibilitatea „*ex cathedra*”, adică puterea spirituală supremă de a proclama în mod infailibil adevărul în materie de credință și morală, iar aceasta „*ex sese*”, „*non autem ex consensus Ecclesiae*” (De la sine, nu prin aprobarea Bisericii)³¹.

Înainte de închiderea conciliului, când se mai credea că după votarea constituției prime, va fi adusă în discuție constituția a doua, ea a fost pusă la punct de către teologul Kleugten, la cererea „Comisiei de fide”. Textul acesta relua tot restul textului distribuit Conciliului la 21 ianuarie 1870; numai tema infailibilității era modificată. Dar el n-a mai fost supus comisiei, întrucât aceasta nu s-a mai întrunit după 14 iulie. Totuși, prin faptul că se atribuia o autoritate celor ținute și transmise de Biserică și se recunoștea capacitatea ei de a ține și mărturisii fără greșală cele definite de papa și de episcopi, se recunoștea încă Bisericii o anumită infailibilitate³².

Toate acestea întrețineau în Biserica Romano-Catolică speranța că o dată și o dată problema va fi reluată, precizându-se în mod clar infailibilitatea Bisericii și a episcopului.

Această nouă dogmă a primatului papal și a infailibilității papale a fost impusă în Biserica Romano-Catolică drept adevăr de credință, cu toate că până azi se mai ridică proteste contra ei chiar și din partea unor teologi și episcopi catolici. Conciliul I Vatican s-a deschis la 20 octombrie 1870³³.

Urmașul papei Pius al IX-lea, papa Leon al XIII-lea (1878-1903), prin enciclica „*Satis cognitum*” din 29 iunie 1896, prezintă dogma primatului și a infailibilității papale ca adevăr doctrinar și articol de credință, care, după părerea sa, „n-a introdus o învățătură nouă, ci a afirmat credința cea veche și constantă a tuturor secolelor”³⁴. Afirmarea este cu totul falsă, deoarece, după revelația Sfintei Scripturi, numai Biserica în totalitatea ei, cler și credincioși, este infailibilă, întrucât ea este „stâlpu și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15).

O dovadă că conștiința unei alte infailibilități decât a papei era vie și după definirea infailibilității papale la Conciliul I de la Vatican o întâlnim la dogmatistul catolic de mare autoritate, Scheeben, care susținea, curând după 1870, existența a două subiecte ale infailibilității: papa și episcopul, distinct de papa³⁵.

³⁰ *Ibidem*, p. 468.

³¹ Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 498.

³² Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 469.

³³ Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 498.

³⁴ *Ibidem*, p. 498.

³⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 470.

STUDII ȘI ARTICOLE

După Scheeben, infailibilitatea o posedă atât episcopul distinct de papa, cât și papa sigur, precum, într-o măsură întărită episcopul și papa împreună. Se poate vorbi la Scheeben de o gradație a infailibilității.

Ideea că episcopul distinct și independent de papa se bucură de infailibilitate o precizează Scheeben printr-o altă teorie:

„Ambele forme ale infailibilității nu sunt condiționate și fundamentate una prin alta în mod formal”. Un subiect al ei „nu include formal” pe celălalt în sine. Ele „provin din două acțiuni, ce decurg paralel, ale Sfântului Duh”: una este „acțiunea diriguitoare și unificatoare”, alta este „acțiunea de viață dătătoare ce se întinde direct asupra tuturor membrilor corpului învățătoresc”³⁶.

Aici e pusă în relief și mai mult concepția de mai sus a lui Scheeben, că prerogativa specifică a papei, în calitate de cap, e mai mult de ordin juridic, datorită căreia se pun în vigoare deciziile întregului episcopat, infailibile prin ele însele, în baza acțiunii vivificatoare, adică cu mult mai esențiale și mai fundamentale ale Sfântului Duh asupra lui.

Scheeben afirmă: „În organismul viu, dimpotrivă, sufletul acționează în mod necesar tot așa de nemijlocit în fiecare mădular ca și în cap și mijlocește tocmai prin aceasta colaborarea unitară a tuturor mădulelor”³⁷. Nici una din cele două forme nu este de prisos, pentru că și una și alta este esențial necesară, fiecare pentru un scop special, așa că nici una dintre cele două n-ar putea îndeplini prin sine singură, în mod sigur, toate funcțiile necesare ale corpului magisterial”. Întrucât fiecare infailibilitate e necesară celeilalte, „fiecare oferă pentru scopul celeilalte, un sprijin folositor și o confirmare a activității proprii aceleia”³⁸.

Cu vremea însă, prin obișnuirea cu exercitarea exclusivă a infailibilității papale și a autorității absolutiste a curiei sale, lumea catolică a uitat în general de structurile proprii ale Bisericii și nu se mai gândea la o restabilire a importanței lor. Un prelat roman spunea: „E clar că episcopii vin la Roma pentru a vedea că papa este totul și episcopii nu sunt nimic”³⁹.

Dar, prin convocarea Conciliului al II-lea de la Vatican de către papa Ioan al XXIII-lea s-au reînviat vechile speranțe, căci „în același timp au reapărut liniile de forță ale structurii Bisericii, care, în teologia catolică, fuseseră uitate sau pierdute din vedere”, ceea ce nu trebuie să evităm a constata.

II. Conciliul II de la Vatican (1962-1965)

După proclamarea dogmei primatului și infailibilității papale în ședința a IV-a a Conciliului I de la Vatican din 18 iulie 1870, clericii și credincioșii Bisericii Romano-Catolice credeau că pentru viitor nu va mai fi necesară convocarea unui nou Con-

³⁶ *Ibidem*, p. 471.

³⁷ *Ibidem*, p. 472.

³⁸ *Ibidem*, p. 472.

³⁹ *Ibidem*, p. 372.

ciliu general. De aceea, când papa Ioan al XXIII-lea (1958-1963) a anunțat la 25 ianuarie 1959 convocarea Conciliul II de la Vatican a fost o adevărată surpriză pentru toată lumea creștină.

Interesul pe care l-a stârnit între creștini chiar din clipa în care s-a anunțat convocarea lui, ca și atenția cu care au fost urmărite lucrările celor două sesiuni ținute până în prezent, și-au găsit justificarea în amploarea și importanța problemelor supuse dezbaterilor sale și în spiritul de largă înțelegere a momentului istoric actual, care a prezidat multe din intențiile și acțiunile inițiatorului său papa Ioan XXIII. Numeroși prelați și majoritatea clericilor și credincioșilor romano-catolici și-au legat multe speranțe de hotărârile acestui conciliu, de la care așteptau clarificarea poziției Bisericii Romano-Catolice în raporturile ei cu aspirațiile și problemele lumii contemporane⁴⁰.

De altfel, însuși papa Ioan XXIII a subliniat în repetate rânduri, că misiunea pe care el o rezerva Conciliului II de la Vatican era aceea de a sparge închistarea anacronică și primejdioasă a Bisericii Romano-Catolice și a o face receptivă, de la pozițiile învățaturii evanghelice la problemele vremii noastre. Numeroase personalități din rândurile celor mai luminați reprezentanți ai clerului, teologiei și spiritualității catolice, care în ultima vreme și-au ridicat glasurile cu simț de răspundere și cu năzuința sinceră de a pune Biserica lor în situația de a împlini misiunea ei sfântă, n-au șovăit să reafirme adevărul trist și regretabil că Biserica Romano-Catolică rămăsese una din instituțiile cele mai refractare față de evoluția istorică a omenirii contemporane. Începând din secolul al XIX-lea când noțiuni noi intrau în conștiința umanității, devenind forțe vii ale progresului, când libertatea de gândire, conștiința drepturilor imprescriptibile ale națiunilor, spiritul democratic începeau să se impună în viața popoarelor, iar masele largi muncitoare începeau să se organizeze pentru cucerirea drepturilor lor legitime, conducerea Bisericii Romano-Catolice n-a vrut să înțeleagă mersul inexorabil al istoriei și n-a sprijinit aceste năzuințe menite să ducă la realizarea practică a demnității umane pentru întreaga omenire indiferent de starea socială sau materială, de rasă ori de religie – ci li s-a împotrivit cu o înverșunare pe cât de neîntemeiată, pe atât de inutilă⁴¹.

Condamnarea, prin enciclica „*Syllabus errorum*” din 1864, a ideilor culturale, politice și sociale noi, definirea, în 1870, a dogmei absolutismului papal, dezvoltarea până la extrem a sistemului conducerii centraliste prin Curia Romană, înăsprirea cenzurii cărților și ideilor prin Congregația Sfântului Oficiu, urmașul inchiziției medievale, menținerea proprietății feudale a mănăstirilor și episcopilor sau sanctificarea noilor forme de proprietate generate de dezvoltarea marelui capital; interzicerea în 1945 a colaborării dintre muncitorii catolici și cei necatolici pentru revendicări politico-sociale; – iată numai câteva din actele care au creat de-a lungul ultimului secol o

⁴⁰ Pr. Barbu Gr. Ionescu, „Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile și hotărârile primei sesiuni”, în *O*, anul XVI, nr. 1, ianuarie-martie, 1964, p. 3.

⁴¹ *Ibidem*, p. 3.

încordare puternică între Biserica Romano-Catolică și lumea dinafara ei, precum și nemulțumiri mereu mai accentuate în sânul ei însăși.

Împotriva acestor stări de lucruri s-au ridicat personalități de frunte - episcopi, clerici, teologi, credincioși, care au cerut insistent o schimbare, o deschidere a Bisericii spre înțelegerea timpurilor noi. Atitudinea protestatară și tendințele de înnoire ale unor cercuri catolice din ce în ce mai numeroase au căpătat în ultimii ani o amploare care nu mai putea fi ignorată de conducerea Bisericii Romano-Catolice. Generate de procesul istoric al eliberării popoarelor din fostele colonii și de uriașul curent mondial de opinie publică în favoarea păcii și înțelegerii internaționale, probleme noi s-au ivit în viața Bisericii Catolice: pe de o parte, grupuri de credincioși din statele care și-au dobândit recent independența, revendică tot mai energic drepturile lor la folosirea limbii naționale în cult, la conducerea națională a Bisericii lor Catolice locale și la consultarea acestora în problemele vieții bisericești a întregii Bisericii Romano-Catolice, împotriva centralismului excesiv al curiei; iar pe de altă parte, aspirațiile maselor catolice spre păzirea păcii în lumea întreagă și spre conlucrarea frățească a întregii creștinătăți în acest scop au ajuns să exercite o influență covârșitoare asupra întregii oficialități a Bisericii Romano-Catolice⁴².

Este mitul papei Ioan XXIII de a fi înțeles nevoia imperioasă de a se găsi soluții acestor grave probleme în fața cărora se afla Biserica sa și de a fi avut curajul să proclame de pe scaunul pontifical necesitatea unei noi orientări în intenția papei, Conciliului II de la Vatican îi revenea sarcina de a statornici această nouă orientare a Bisericii Romano-Catolice, de a o face să privească cu mai multă înțelegere ideile și aspirațiile lumii de azi.

Încetarea din viață a papei Ioan XXIII n-a oprit procesul frământărilor și luptelor pe care le-a deschis în catolicism convocarea și deschiderea Conciliului II de la Vatican. Succesorul său, papa Paul VI, a declarat în repetate rânduri că înțelege să continue opera lui Ioan XXIII în intențiile și spiritul acestuia.

Indiferent de evoluția catolicismului în anii următori, un avânt binefăcător a început să bată spre vârfurile edificiului său instituțional: vântul stărnit de umanismul secolului trecut, de năzuințele sincere ale omenirii de a trăi în pace și libertate. Și, chiar până la sfârșit, conducerea Bisericii Romano-Catolice va fi obligată chiar de episcopatul, clerul și credincioșii ei să adopte reforme substanțiale, pentru a putea să răspundă și să ajute năzuințele actuale ale umanității și pentru a nu rămâne definitiv anacronică.

Anunțul conciliului, făcut de papa Ioan al XXIII, a fost văzut de către majoritatea creștinilor ca fiind un eveniment revoluționar în sine. Maniera în care anunțul a fost făcut, chiar de către papa, din proprie inițiativă, și fără ca birourile Vaticanului să fi studiat în prealabil consecințele posibile, a mărit și mai mult efectul surprizei. Se pare că, într-adevăr, Ioan al XXIII-lea nu și-a pus nici o clipă problema dacă ținerea unui conciliu se împacă sau nu cu dogma Vaticanului, el afirmând doar că instituția concili-

⁴² *Ibidem*, p. 4.

ară face parte din eclesiologia catolică, iar dogma Vaticanului trebuie interpretată în funcție de această stare de lucruri necesară și permanentă⁴³. Diversele declarații privitoare la conciliu, dorința de a accentua propria funcție de „episcop al Romei”, episcop local, „frate” al tuturor episcopilor din lume – Pius XII accentua, dimpotrivă „episcopatul său universal” – și, nu în ultimul rând, dorința de a aborda într-un mod nou problema unității creștinilor, toate acestea arătau că Ioan al XXIII-lea se străduia să înfăptuiască o veritabilă întoarcere la izvoarele tradiției creștine⁴⁴.

Iată de ce lucrările Conciliul II de la Vatican au fost și vor fi urmărite cu interes de toți credincioșii Bisericii Romane, ca și de întreaga creștinătate, deși până în prezent acest conciliu nu a ieșit din faza confruntărilor diferitelor grupuri în care s-au împărțit părinții conciliari și n-a trecut încă la adoptarea unor măsuri eficiente. De graba cu care conciliul va păși cu hotărâre pe calea dorită și așteptată de masele catolice depinde rolul pe care-l va avea Biserica Romană în lumea secolului nostru.

În lumea acestor realități, nu este lipsită de utilitate cunoașterea obiectivă de către clericii și credincioșii noștri a dezbaterilor și hotărârilor din cele două sesiuni ale conciliului, ținute până acum.

II.1. Dezbaterile și hotărârile primei sesiuni a Conciliului

Conciliul II Vatican s-a deschis în ziua de 11 octombrie 1962, în prezența papei Ioan al XXIII-lea și a avut peste 2500 de episcopi și a durat, cu unele întreruperi, până la 7 decembrie 1965, când a fost declarat închis de papa Paul al VI-lea (1963-1978)⁴⁵.

Conciliul II de la Vatican a ținut patru sesiuni, cu o durată de două sau trei luni fiecare, după cum urmează: sesiunea I, între 11 octombrie și 8 decembrie 1962; sesiunea a II-a între 29 septembrie și 4 decembrie 1963; sesiunea a III-a, între 14 septembrie și 21 noiembrie 1964; sesiunea a IV-a, între 14 septembrie și 7 decembrie 1965⁴⁶.

La lucrările primei sesiuni a Conciliului II Vatican au participat aproape 2400 de episcopi, cel mai mare număr de episcopi catolici prezenți la un conciliu general romano-catolic în istoria catolicismului.

Discutarea problemelor n-a început așa de repede cum se așteptau sinodalii. Timpul dintre 11-21 octombrie 1962 l-au petrecut părinții sinodali cu stabilirea formelor procedurale după care avea să se orienteze și să lucreze conciliul.

Deși s-a crezut la început că părinții conciliari vor urma indicațiile Curiei Romane, cum s-a întâmplat la alte concilii generale în trecut, în realitate, lucrurile nu s-au petrecut după programul prevăzut, deoarece în curând discuțiile din conciliu au luat o alură și o formă mult mai liberă decât cea așteptată de conducerea oficială. Aceasta a constituit marea noutate a Conciliului II de la Vatican în comparație cu

⁴³ John Meyendorff, *Ortodoxie și Catolicitate*, trad. din lb. franceză de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003, p. 138-139.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 502.

⁴⁶ *Ibidem*.

STUDII ȘI ARTICOLE

conciliile generale din trecut, și e meritul deosebit al papii Ioan XXIII de a fi respectat, atât cât a putut, vocea liberă a sinodului⁴⁷.

Pentru prima oară în istoria catolicismului au participat la Conciliul II și un număr de peste 40 observatori și oaspeți din partea Bisericilor, confesiunilor și a unor denominațiuni creștine neoprotestante mai mici, care nu au comuniunea „in sacris” cu Biserica Romano-Catolică, invitați în numele papei Ioan XXIII de Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, condus în calitate de președinte de cardinalul Augustin Bea și de monseniorul J. G. M. Willebrands, directorul seminarului de filozofie din Warmond (Olanda), ca secretar.

La prima sesiune a Conciliul II de la Vatican au trimis observatori următoarele Biserici: Biserica Vechilor Catolici, care s-a despărțit de Roma după Conciliul I de la Vatican (1870); Biserica Ortodoxă Rusă a trimis ca observatori pe Pr. Vitalie Borovoi, profesor la Academia duhovnicească din Leningrad și pe Arhimandritul Vladimir Kotlearov, conducătorul Bisericii Ortodoxe Ruse din Ierusalim; au trimis observatori aproape toate marile Biserici Protestante, ca: Biserica Anglicană, Federația Mondială Luterană, Alianța Mondială Presbiteriană, Biserica Evanghelică din Germania și un număr de culte neoprotestante mai mici.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, cea mai importantă organizație intercreștină mondială în care activează și Biserica Ortodoxă Română, a trimis ca observator pe Pastorul Lukas Vischer, Secretar de Studii în Comisia „Credință și Organizare”.

Au mai trimis observatori Consiliul Mondial Metodist, precum și unele mici Biserici Ortodoxe zise „independente” din Europa și America de Nord⁴⁸.

Papa Ioan XXIII a primit în audiență, sâmbătă seara, 13 octombrie 1962, pe toți observatorii și oaspeții invitați la conciliu, cărora li s-a adresat, printre altele: „Scumpa voastră prezență aici, emoția care cuprinde inima mea de părinte, de „Episcopus Ecclesiae Dei”, emoția colaboratorilor mei, a voastră, de asemenea, sunt sigur, mă invită a vă încredința inimii mele, care arde de a lucra și suferi pentru a se apropia ora în care să se realizeze pentru toți rugăciunea lui Iisus la ultima Cină”.

Președenția Conciliului a fost încredințată unui prezidium, alcătuit din 10 cardinali, de națiuni diferite, care conduc ședințele Conciliului pe rând.

În prima sesiune a Conciliul II de la Vatican s-au ținut 30 de adunări generale și s-au făcut 35 de votări. Cele 12 comisii pregătitoare împreună cu cele 3 Secretariate au studiat un material imens pe care l-au sistematizat în 74 de teme provizorii. Papa Ioan XXII, de acord cu prezidiul Conciliului și Părinții conciliari au hotărât să aleagă și să discute din acestea numai următoarele 9 teme sau scheme în prima sesiune a Conciliului:

1. Despre izvoarele revelației.
2. Despre păstrarea curată a tezaurului credinței.
3. Despre ordinea moralei creștine.

⁴⁷ Pr. Barbu Gr. Ionescu, art. cit., p. 11.

⁴⁸ *Ibidem*.

4. Despre castitate, căsătorie, familie, feciorie.
5. Despre Sfânta Liturghie.
6. Despre mijloacele de comunicație socială.
7. Despre unitatea Bisericii.
8. Despre Biserică.
9. Despre Preasfânta Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu și a oamenilor.

Nici aceste scheme n-au fost toate supuse conciliului spre cercetare, discuție și aprobare⁴⁹.

Discuțiile propriu-zise asupra schemelor sau temelor teologice au început în ziua de luni, 22 octombrie 1962. Cea dintâi schemă prezentată Părinților conciliari a fost „Despre Sfânta Liturghie”, deși aceasta se afla în rândul al cincilea și a fost discutată între 22 octombrie și 13 noiembrie 1962.

Schema „Despre Sfânta Liturghie” cuprinde o introducere și următoarele 8 capitole: 1. Principii generale. Despre natura și importanța Liturghiei; 2. Sfânta Euharistie; 3. Sfintele Taine și ierurgiile; 4. Serviciul divin; 5. Anul liturgic; 6. Mobilierul sacru; 7. Muzica sacră; 8. Arta sacră.

Atenția părinților a fost reținută mai ales de două puncte: Limba liturgică și competența adunărilor sau conferințelor episcopale regionale, în materie liturgică. Aceasta implică însă lămurirea raportului dintre primatul pontifical și colegialitatea episcopală din Biserica Romano-Catolică.

Referitor la limba liturgică s-a stabilit principiul că pentru ritul latin, limba liturgică oficială este cea latină. S-a acceptat însă, cu unele condiții, în unele împrejurări, și folosirea limbilor naționale, atât la săvârșirea Sfintei Liturghii „cât și a Sfintelor Taine și a altor ierurgii”. În discuțiile asupra limbii liturgice, s-a remarcat intervenția curajoasă a Patriarhului unit al Antiohiei, Maximos IV Saigh, care a argumentat folosirea limbilor naționale în cult, în acești termeni: „Hristos a vorbit în limba contemporanilor săi. E sigur că El a adus prima jertfă euharistică în limba înțeleasă de toți ascultătorii Săi, în aramaică. Apostolii și discipolii lor au făcut la fel. Nu le-a venit niciodată în minte ideea că, într-o adunare creștină, săvârșitorul slujbei să citească pericopele Scripturii, sau să cânte Psalmii, să predice sau să frângă Pâinea, folosind o altă limbă decât aceea a adunării”⁵⁰.

În legătură cu săvârșirea Sfintei Liturghii, a Missei catolice, s-au pus două probleme: cuminecarea sub cele două forme, a pâinii și a vinului, nu numai a săvârșitorilor, episcopi sau preoți, ci și a credincioșilor, precum și slujirea în sobor, după practica atât de veche păstrată de Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

Biserica Latină a practicat împărtășirea credincioșilor sub cele două forme, a pâinii și a vinului, până în secolul al XII-lea. De atunci și până azi, ea a practicat cuminecarea credincioșilor numai sub o singură formă, aceea a pâinii. La cina cea de Taină, fără îndoială, Domnul Hristos a instituit Sfânta Euharistie sau Cuminecarea

⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

sub cele două forme, a pâinii și a vinului. El continuă lucrarea sa sfințitoare și mântuitoare prin Jertfa Sfintei Euharistii și prin celelalte Sfinte taine.

Numeroși episcopi catolici au cerut în sinod restabilirea practicii primare a Bisericii una și nedespărțită, din respect pentru instituirea Tainelor și din solidaritate ecumenică. De asemenea, s-a admis slujirea în sobor, după practica păstrată în Biserica Răsăritului, însă numai la întrunirile preoților, în retragerile spirituale și în congrese. S-a recomandat ca săvârșirea cultului să se facă în simplitate și cucernicie, fără fast ostentativ, care nu e prielnic rugăciunii și reculegerii sufletești.

Capitolul V al schemei „Despre Sfânta Liturghie” se ocupă cu anul liturgic. Schema a recomandat să se cerceteze, împreună cu celelalte Biserici și diferite state din lume posibilitatea introducerii unui calendar universal. Biserica Romano-Catolică nu e ostilă adoptării unui nou calendar universal, cu condiția să se respecte împărțirea săptămânii în șapte zile și vechile rânduieli stabilite de Sinodul I Ecumenic cu privire la data Paștelui, pentru ca toți creștinii să poată sărbători Paștile la o dată comună⁵¹. Această știre a fost primită cu bucurie de Biserica Ortodoxă și se așteaptă în viitorul apropiat să se facă toate cercetările, spre a se putea realiza practic această mare dorință a creștinilor de pretutindeni.

De la 14 la 20 noiembrie 1962, Părinții conciliului au discutat schema dogmatică înscrisă la primul număr pe listă, „Despre izvoarele revelației” („De fontibus revelationis”)⁵².

Schema, cuprinzând cinci capitole, a fost pregătită de cardinalul Alfredo Ottaviani, Secretarul Congregației supreme a Sfântului Oficiu, Președintele Comisiei teologice și de P. Tromp, Secretarul Comisiei, teolog olandez, profesor la Universitatea Gregoriană din Roma.

Capitolele schemei au fost acestea:

1. Despre cele două izvoare ale revelației; 2. Despre inspirația Sfintei Scripturi, despre fixarea și alcătuirea ei literară; 3. Despre revelația Vechiului Testament; 4. Despre revelația Noului Testament; 5. Sfânta Scriptură în Biserică.

Atenția Părinților conciliari s-a concentrat asupra primului capitol, „Despre cele două izvoare ale revelației”.

În textul schemei prezentate episcopilor pentru discuție, s-a definit limpede doctrina Bisericii despre revelație în termenii următori: „Sfânta Mamă Biserică a crezut și crede totdeauna în întreaga revelație dumnezeiască cuprinsă nu numai în Scriptură, ci în Scriptură și Tradiție (non in sola Scriptura, sed in Scriptura et Traditione), ca în două izvoare deosebite însă după modul lor”. Formularea aceasta e comună și Bisericii Ortodoxe a Răsăritului⁵³.

În general, adversarii au reproșat schemei: caracterul prea profesoral și scolastic, lipsa ei de spirit pastoral, rigiditatea excesivă a unor afirmații, puțina încurajare

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵² Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 502.

⁵³ Pr. Barbu Gr. Ionescu, *art. cit.*, p. 20.

acordată cercetării științifice în problemele de teologie și exegeză. În același timp, s-a susținut că ea nu favorizează unitatea atât de dorită a creștinilor, și i s-a mai reproșat că nu a fost alcătuită în spirit ecumenic, potrivit ideilor și sentimentelor de care era animat papa Ioan XXIII.

În această opoziție a numeroși Părinți ai conciliului față de tema tradițională a „celor două izvoare ale revelației divine”, se recunoaște influența polemicii protestante după care unul singur este izvorul revelației, Sfânta Scriptură – Sola Scriptura – și nu două. Episcopii catolici care au eparhiile lor în țările majoritar protestante cred că printr-o nouă formulare teologică a doctrinei despre „izvoarele revelației” dialogul cu protestanții devine mai ușor.

Este evident că termenul „ecumenic” nu are în vocabularul romano-catolic aceeași semnificație pentru toți episcopii, clericii, dar și credincioșii.

Definiția cea mai completă a termenului „ecumenic” a dat-o episcopul Emil De Smedt de Bruges (Belgia), luni, 19 noiembrie, în a 22-a adunare generală, a Conciliului II de la Vatican.

Printre altele, spunea: „Timp de mai multe secole, noi catolicii, am socotit că este suficient să exprimăm clar doctrina noastră. Necatolicii aveau aceeași părere. Fiecare parte își expune doctrina într-o terminologie care-i era proprie, după propria sa vedere, dar ceea ce spuneau catolicii nu era înțeles de necatolici și invers. Cu această metodă a „adevărului clar” nu s-a realizat în realitate nici un progres pentru reconciliere. Din contră, de fiecare parte s-au mărit prejudecățile, bănuielile, certurile, discuțiile polemice”⁵⁴. El a arătat condițiile care trebuie împlinite pentru a se ajunge la un adevărat dialog ecumenic:

1. Cunoașterea aprofundată a doctrinei ortodocșilor și protestanților precum și a vieții lor liturgice.

2. Trebuie ca și catolicii să cunoască bine ce gândesc ortodocșii și protestanții despre doctrina catolică.

3. Trebuie să se cunoască ce omit sau ce este insuficient lămurit în doctrina catolică, după părerea necatolicilor.

4. Trebuie să se examineze din partea catolicilor dacă nu se află în limbajul catolic forme sau formulări referitoare la credință greu de înțeles pentru necatolici⁵⁵.

Întrucât Părinții conciliari de tendință progresistă, care au votat pentru întreruperea discuțiilor schemei „Despre izvoarele revelației”, n-au întrunit majoritatea necesară de două treimi, adică 1473 de voturi, s-a simțit nevoia intervenției personale a papii Ioan XXIII. Făcând uz de dreptul său de Suveran Pontif în Biserica Romano-Catolică, el a instituit o comisie mixtă, alcătuită din mai mulți cardinali, episcopi și consultanți, membri ai Comisiei teologice și ai Secretariatului pentru unitatea creștinilor, pe care a pus-o sub președinția dublă a cardinalilor Alfredo Ottaviani și Augustin Bea, încredințându-le sarcina să elaboreze o nouă schemă.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 22.

Între 21 și 27 noiembrie 1962, Conciliul II de la Vatican s-a ocupat cu discutarea schemei „Despre mijloacele de comunicație socială”. Schema cuprinde o introducere și următoarele patru capitole: 1. Doctrina Bisericii asupra mijloacelor de comunicație; 2. Apostolatul Bisericii prin mijloacele de comunicație; 3. Disciplina și directivele Bisericii; 4. Dispoziții particulare privitoare la diferitele mijloace de comunicație: presă, cinema, radio, televiziune etc.

Misiunea Bisericii se împlinește nu numai prin cuvântul amvonului, ci ea recurge la toate mijloacele artistice și tehnice, chiar și la cele mai noi mijloace tehnice contemporane sau viitoare.

Schema a fost aprobată de conciliu în spiritul ei general, în întregime, dar, fiind lungă și prea amănunțită, a fost trimisă în ziua de miercuri 28 noiembrie 1962, comisiei respective, pentru simplificare, și o redactare mai îngrijită, spre a fi supusă votului final al conciliului, ca apoi să fie aprobată de papa. Au votat pentru aprobarea schemei 2138 episcopi.

Între 26 noiembrie și 2 decembrie 1962, a fost discutată schema „Despre unitatea Bisericii”, redactată de A. G. Cicognani, președintele Comisiei pentru Bisericile Orientale. Ea a fost introdusă în a 27-a adunare generală a conciliului, prezidată de cardinalul francez Eugène Tisserant, în ziua de 26 noiembrie 1962⁵⁶.

Schema are o introducere și trei părți. Partea I, cu titlul „Unitatea conducerii întemeiate de Petru”, se ocupă de unitatea conducerii în Biserică, expusă, bineînțeles, din punct de vedere catolic. Deși în schemă se recunoaște că Domnul Hristos a întemeiat Biserica Sa pe „temelia Apostolilor” (Ef 2, 20) se afirmă totuși, după interpretări catolice, că Domnul a ales dintre Apostoli pe Petru ca „întâiul și cap” și pe el a zidit Biserica Sa (Mt 16, 18). Se repetă, deci, în acest capitol cunoscutele concepții romano-catolice despre primatul lui Petru între Apostoli și primatul episcopului Romei în Biserica Universală, ca succesor al lui Petru și vicar al lui Hristos pe pământ. Se insistă asupra faptului că adevărata unitate se păstrează „numai în comuniune cu Sfântul Scaun al Romei”, pretinzându-se că în afara Bisericii Catolice credința și tradițiile creștine nu s-ar păstra în forma lor desăvârșită⁵⁷.

Partea a II-a, cu titlul „Diferitele mijloace pentru promovarea unirii”, tratează despre mijloacele și condițiile care pot contribui la realizarea unității creștinilor. Textul schemei scoate în relief faptul că urmele unității se recunosc atât la creștinii din Răsărit cât și la cei din Apus.

Schema „De Unitate Ecclesiae” n-a tratat decât relațiile cu Bisericile Ortodoxe din Răsărit, ele fiind cele mai apropiate de Biserica Romano-Catolică din punct de vedere al dogmei, moralei, cultului și disciplinei creștine. Schema a voit să fie, în principiu, un omagiu față de Biserica Răsăriteană. Romano-Catolicii recunosc că, în afară de primatul papal și infailibilitatea papală, decretate în ședința a IV-a din 18 iulie 1870 a Conciliului I de la Vatican, și trecând peste adaosul „Filioque”, la Sim-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 25.

bolul credinței, peste mariologie și alte mici deosebiri cultice, totul este comun între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică.

S-a remarcat în discuția asupra temei „Despre unitatea Bisericii” cuvântarea arhiepiscopului Elias Zoghby de Nubia, vicar patriarhal al Bisericilor Unite din Egipt, care, în a 28-a adunare generală, miercuri, 28 noiembrie 1962, a spus: „Biserica Răsăriteană ... n-a făcut niciodată parte din Biserica Latină. Ea nu emană din ea; ea nu-i datorează nici înființarea, nici existența, nici dezvoltarea ei dogmatică și disciplinară. Biserica de Răsărit, Biserica Ortodoxă, este istoricește o Biserică „mamă” la fel ca și Biserica Latină din Apus...”⁵⁸

Biserica Ortodoxă se bucură că episcopii romano-catolici au acordat toată atenția acestei probleme și au luat-o în considerare cu seriozitatea cuvenită, în prima sesiune a Conciliului II de la Vatican. Ortodoxia a avut și are toată bunăvoința și înțelegerea față de problema unirii Bisericilor și este gata să aducă partea ei de contribuție la refacerea unității creștinismului, dar înțelege ca această unire să se facă „într-un spirit de egalitate, dreptate, libertate spirituală și respect reciproc”, cum s-a exprimat Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Atenagora al Constantinopolului. „Creștinii nu vor putea vorbi de pace, a spus Prea Fericitul Patriarh Justinian încă din 1954, dacă nu va fi pace între Biserici. Ca să fie pace între Biserici, trebuie să se recunoască și să se îndrepte greșelile făcute împotriva unității Bisericii, să se revină la o poziție creștină potrivită cu interesul unității ei și să se renunțe pentru totdeauna la pretenția unei supremații bisericești și lumești, pe care Iisus Hristos nu numai că n-a propovăduit-o, dar nici n-a îngăduit-o nimănui în numele Său”⁵⁹. La 1 decembrie 1962, membrii Conciliului au hotărât să trimită întreaga schemă „De unitate Ecclesiae” comisiei respective, spre a fi refăcută într-un singur text cu alte două scheme care aveau un subiect asemănător. Au fost într-adevăr, trei scheme referitoare la refacerea unității Bisericii, cu un cuprins asemănător.

Au votat în favoarea moțiunii 2068 de episcopi din 2112.

Ultima schemă sau temă discutată în prima sesiune a Conciliului II de la Vatican a fost „De Ecclesia” – „Despre Biserică”, și în legătură cu ea s-a discutat și despre Fecioara Maria⁶⁰. Schema a fost introdusă la 1 decembrie 1962, în a 30-a adunare generală, de cardinalul Alfredo Ottaviani, președintele Comisiei teologice, care a redactat-o, și a fost discutată în ședințele ținute între 1 și 7 decembrie 1962.

Schema e împărțită în următoarele 11 capitole: 1. Natura Bisericii luptătoare; 2. Membrii Bisericii luptătoare și necesitatea ei pentru mântuire; 3. Episcopatul ca treaptă supremă a tainei preoției și a sacerdoțiului; 4. Episcopii de scaune; 5. Stările perfecțiunii evanghelice; 6. Laicii; 7. Magisteriul Bisericii; 8. Autoritatea și asculta-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁹ Patriarhul Justinian, „Una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, în *O*, anul VI (1954), nr. 2-3, aprilie-septembrie, p. 5.

⁶⁰ Prof. Ioan Bria, „Teologia romano-catolică și Conciliul II de la Vatican”, în *O*, anul XVI, nr. 1, ianuarie-martie, 1964, p. 129.

STUDII ȘI ARTICOLE

rea în Biserică; 9. Relațiile dintre Biserică și stat; 10. Necesitatea pentru Biserică de a vesti Evanghelia la toate popoarele; 11. Despre ecumenism⁶¹.

După părerile exprimate de Părinții conciliului, schema aceasta constituie problema centrală a discuțiilor teologice a Conciliul II Vatican. Întrucât între cele două curente care domină conciliul, tradiționalist și progresist, au fost vii discuții cu privire la „cele două izvoare ale revelației”, s-a renunțat să se facă o examinare aprofundată a schemei „De Ecclesiae” în prima sesiune a conciliului.

În discuțiile generale care au avut loc între 1 și 7 decembrie 1962, unii Părinți conciliari au laudat schema pentru faptul că pune în lumină natura intimă a Bisericii ca Trup Tainic al lui Hristos.

În primul capitol al schemei se afirmă lămurit că Biserica Romano-Catolică este Trupul Tainic al lui Hristos (*Ecclesia Catholica est Mysticum Christi Corpus*). Această concepție însă nu e de natură să mulțumească Biserica Ortodoxă. Din cea mai adâncă antichitate creștină, Biserica Răsăriteană a socotit Biserica Romei o Biserică locală, o parte a Bisericii Universale, care n-a constituit și nu poate constitui singură Biserica Universală, în toată plenitudinea ei pentru a se socoti numai ea „Trupul Tainic al lui Hristos”.

Când Sfântul Apostol Pavel a aflat despre creștinii din Corint că se certau între ei și spuneau: „Eu sunt al lui Pavel” – „Și eu al lui Apollo”, – „Și eu, al lui Chefa (Petru)”, – „Și eu, al lui Hristos”, el i-a mustrat, întrebându-i: „Oare s-a împărțit Hristos?” (*1 Cor 1, 12-13*)

Această mustrare a Sfântului Apostol Pavel privește toate Bisericile creștine din lume, pentru că nu s-au străduit îndeajuns să păstreze unitatea Bisericii lui Hristos. Ele trebuie să se înțeleagă și să ajungă într-o zi la unire, pentru că Trupul Tainic al lui Hristos, care e Biserica Sa, este unul singur.

De la Conciliul I de la Vatican din anul 1870, problema raportului dintre puterea primațială a papei și puterea spirituală a episcopilor a rămas în suspensie în Biserica Romano-Catolică, fapt care a făcut pe însuși arhiepiscopul de Milan, J. Montini, mai târziu devenit papa Paul VI, ca în cea de-a 34-a adunare generală a conciliului, joi 6 decembrie 1962, să ceară ca să se precizeze mai bine raportul dintre papă și episcopi, care nu e numai de ordin juridic, ci și de ordin spiritual și supranatural⁶².

Episcopul Emil de Smedt, de Bruges (Belgia), a reproșat schemei că are un triplu defect: triumfalism, clericalism, juridism. Are efectul „triumfalismului” pentru că e redactată în stilul pompos, obișnuit în oficialul catolic „L'Osservatore Romano”⁶³ și în alte documente pontificale în care Biserica Romano-Catolică este prezentată mergând din triumf în triumf, bucurându-se de admirația universală pentru cuvântările și faptele conducătorilor ei. Are efectul „clericalismului”, pentru că prezintă Biserica Romano-Catolică în mod piramidal: la bază laicii, care nu sunt nimic, iar

⁶¹ Pr. Barbu Gr. Ionescu, art. cit., p. 28.

⁶² *Ibidem*, p. 30.

⁶³ *Ibidem*.

în vârful piramidei papa, care e totul. Din contră, a subliniat Episcopul De Smedt, în Biserică, laicii, preoții și episcopii nu formează decât un singur popor – poporul lui Dumnezeu – în serviciul căruia se află episcopii. El a semnalat totodată pericolul pentru Biserica Romano-Catolică de a cădea în „papolatrie” sau „episcopolatrie”.

Al treilea defect e „juridismul”, pentru că în schemă nu se accentuează grija și dragostea de mamă a Bisericii pentru fiii „săi”⁶⁴.

Critica făcută schemei „De Ecclesia” a contribuit ca ea să nu mai fie pusă la vot, ci să fie amânată pentru a doua sesiune a Conciliului II de la Vatican.

Cardinalul Jacob Lercaro, arhiepiscop de Bologna (Italia), a scos în evidență că problema centrală a creștinismului e Biserica și misiunea ei în lume. Mai întâi, trebuie să se arate natura internă a Bisericii, taina și modul activității ei – ad intra – să se pună în lumină misiunea ei de mamă și educatoare, să se arate relațiile ei cu ceilalți creștini. Biserica Romano-Catolică trebuie să înceapă cu „necatolicii” un dialog. Apoi trebuie să se înfățișeze Biserica după caracterul ei exterior – ad extra. Biserica trebuie să contribuie la soluționarea marilor probleme care frământă lumea contemporană: respectul vieții și al persoanei, înlăturarea războiului, a foametei, soluționarea satisfăcătoare a problemelor puse de creșterea populației. Ea trebuie să pună principiul unei morale nu numai în ceea ce privește individul, ci toată societatea, să lupte pentru dreptate socială și pace, să denunțe toate abuzurile care stânenesc drepturile individului și ale societății⁶⁵.

Din expunerea făcută, constatăm că Conciliul II de la Vatican și-a propus să discute în prima sa sesiune nouă scheme sau teme teologice, dar n-a reușit să discute decât următoarele cinci scheme:

1. Despre Sfânta Liturghie, din care a aprobat capitolul I, după ce a fost refăcut de comisia respectivă.

2. Schema dogmatică „Despre izvoarele revelației”, a fost trimisă unei comisii mixte, sub președinția cardinalului Alfredo Ottaviani și a lui Augustin Bea, care reprezintă primul curentul tradiționalist, al doilea curentul progresist, pentru o nouă și totală refacere.

3. Schema „Despre mijloacele de comunicație socială”, deși a fost aprobată în întregime în spiritul ei, practic a fost trimisă comisiei respective pentru simplificare și o completă refacere a textului, spre a fi supusă aprobării finale a conciliului.

4. Schema „Despre unitatea Bisericii” a fost trimisă comisiei respective spre a fi refăcută împreună cu alte două teme asemănătoare într-un text mai cuprinzător, în spirit ecumenic.

5. Schema „Despre Biserică”, ultima introdusă, n-a ajuns la o discuție amănunțită și nici n-a fost supusă votului episcopilor, urmând să fie dezbătută din nou în a doua sesiune a Conciliului II de la Vatican.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

Dezbaterile din prima sesiune a Conciliului II de la Vatican s-au desfășurat într-o nouă orientare, în spirit ecumenic, și au fost dominate de dorința reînnoirii și adaptării Bisericii Romano-Catolice pentru a răspunde la marile probleme ale lumii de azi.

Prima sesiune a Conciliului II de la Vatican a fost închisă oficial de papa Ioan XXIII în ziua de sâmbătă, 8 decembrie 1962. Cu acest prilej, el a declarat: „Conciliul II de la Vatican este un act de credință în Dumnezeu, de supunere față de legile Lui, de sincer efort pentru a corespunde planului mântuirii, după care „Cuvântul trup s-a făcut din Maria Fecioara”⁶⁶.

La aproape o lună de la încheierea ședințelor primei sesiuni a Conciliului II Vatican, papa Ioan XXIII a amintit din nou despre aceasta, în „Scrisoarea” trimisă episcopilor și altor membri ai conciliului, la 6 ianuarie 1963. După ce vorbește despre colaborarea dintre preoți și laici și fixează obiectivele pe care trebuie să le urmărească conciliul în sesiunea a doua, papa Ioan XXIII s-a exprimat astfel despre lucrările primei sesiuni: „Fără îndoială, conciliul pe care l-am convocat privește, direct membrii Bisericii noastre Romano-Catolice, care este una, sfântă, catolică și apostolică. Acesta este obiectivul principal pe care ni l-am propus”⁶⁷.

Mai departe, afirma: „Dar, dacă noi ne limităm numai la problemele noastre – ale catolicilor, dacă rămânem în mod unic numai în cercul Bisericii Romano-Catolice, acest mod de a lucra – cum am gândit întotdeauna – nu pare a răspunde întru totul poruncilor dumnezeiescului Mântuitor”.

II.2. Hotărârile și dezbaterile celei de-a doua sesiuni a Conciliului II de la Vatican

Papa Ioan al XXIII-lea a încetat din viață la 3 iunie 1963 și i-a urmat papa Paul al VI-lea întronizat la 30 iunie 1963, sub care s-au desfășurat în continuare lucrările conciliului⁶⁸.

În unele afirmații făcute de papa Paul VI, după alegerea sa ca papă, el s-a declarat decis să continue drumul lui Ioan XXIII în cele două probleme principale care constituie testamentul aceluia: a Conciliului și a păcii. În ce privește Conciliul, încă la o zi după alegerea sa, la 22 iunie, noul papă a declarat: „Partea cea mai importantă a pontificatului nostru va fi umplută cu continuarea Conciliului II de la Vatican, asupra căruia sunt ațintiți ochii tuturor oamenilor de bună-credință”. Și anunțând la 26 iunie oficial hotărârea sa, ca sesiunea a doua a Conciliului să se deschidă la 29 septembrie 1963, dată ce fusese fixată de papa Ioan XXIII, a luat măsuri pentru tipărirea urgentă a schemelor și pentru trimiterea lor episcopilor.

Activitatea principală a papei Paul VI, îndată după încoronarea lui, a fost închinată în mod precumpănitor pregătirii celei de-a doua sesiuni a Conciliului II de la Vatican. S-ar putea spune că din ea se desprinde aceeași intenție de a se împăca aripa progresistă din catolicism cu cea conservatoare, sau aceeași posibilitate de a

⁶⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁸ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 502.

interpreta intențiile lui în moduri diametral opuse⁶⁹. Papa Paul VI și-a expus vederile sale asupra scopurilor Conciliului în ampla cuvântare de deschidere a celei de-a doua sesiuni, de la 29 septembrie 1963. După ce a declarat că „începutul de unde pornește Conciliul, calea pe care merge, ținta spre care tinde, e Hristos”, papa a spus: „Tema principală a acestei sesiuni va fi deci Biserica și tot ceea ce privește natura ei intimă”. Din această temă, cea mai importantă problemă de dezbătut va fi doctrina despre episcopat.

Sesiunea a doua a Conciliului a votat în formă definitivă schema despre liturgie și Decretul despre Comunicațiile sociale, dezbătute și stabilizate aproape complet în prima sesiune și a dezbătut schema despre Biserică, Decretul despre episcopi și conducerea diocезelor și schema despre Ecumenism care vor avea să fie votate în sesiunea viitoare.

Discuția cea mai prelungită s-a purtat în jurul schemei despre Biserică, al cărui text modificat a fost împărțit episcopilor cu mult înaintea începerii sesiunii, după ce prima formă a schemei fusese respinsă de sesiunea anterioară ca prea juridică, clericală, scolastică și triumfală. În primele două zile ale sesiunii, 30 septembrie - 1 octombrie 1963, s-a discutat și votat în general această schemă, găsită satisfăcătoare. Schema se caracterizează prin următoarele idei care traduc pe plan bisericesc o mentalitate apreciată cu satisfacție ca „liberală”:

1. Cei fără credință vor fi membri „în potență” ai Bisericii, în baza botezului dorinței.
2. Schema vorbește, ca și papa Paul VI, de grade ale unirii cu Biserica, punct cu mari consecințe ecumeniste⁷⁰.
3. Accentul ce se pune pe Biserică, considerată ca Trup tainic, legat de Biserică văzută, și pe noțiunea de „popor al lui Dumnezeu”, indică unitatea fundamentală a tuturor membrilor ei, întărită prin noțiunea de preoție, universală, comună tuturor celor botezați.
4. Primatul e reafirmat, dar – ceea ce e nou și capital, - în cadrul colegialității episcopale.
5. Biserica, în totalitatea ei, este considerată infailibilă, ca și corpul episcopal.
6. E afirmat caracterul sacramental al episcopatului ca sursă a întregului sacerdoțiu evitându-se, desigur, excesul care ar face din episcopat un fel de a opta taină.
7. E proclamat caracterul colegial al episcopatului.
8. Se pune, fără precizare de căsătorit sau necăsătorit, crearea unui diaconat, ca necesar mai ales pentru regiuni care duc lipsă de preoți, ca de exemplu America Latină.
9. E precizat rolul laicilor în Biserică, arătându-se că ei au datoria să contribuie la evanghelizarea lumii; să trăiască în lumea valorilor morale; să se sfințească în an-

⁶⁹ Pr. Barbu Gr. Ionescu, „Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile și hotărârile sesiunii a doua”, în *O*, anul XVI, nr. 2, aprilie-iunie, 1964, p. 190.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 197.

gajarea lor în problemele societății. Au dreptul să fie luminați de preoți și să le expună aceloră necesitățile lor spirituale, dar să manifeste ascultarea față de ei⁷¹.

La 2 și 3 octombrie s-a discutat capitolul întâi despre noțiunea Bisericii. În cursul dezbaterilor s-au spus lucruri demne de remarcat pe linia unei adaptări a Bisericii la mentalitatea și la condițiile umanității de azi. Cardinalul Gracias, arhiepiscop de Bombay, a spus: „Biserica nu trebuie să apară ca un stat în stat și mai puțin ca un stat contra statului. Biserica nu a fost întemeiată pentru a domni, ci din contră, pentru a servi”. Foarte mult s-a insistat pentru noțiunea unei Biserici a iubirii, a servirii⁷².

Arhiepiscopul de Sens, Sturm, într-o conferință de presă din 5 octombrie 1963, după discutarea schemei despre Biserică și a primului ei capitol, a indicat câteva discuții în care se simte necesitatea unei înnoiri a Bisericii Catolice:

1. „Biserica, a declarat el, are și va avea întotdeauna trebuință de reforme, pentru că a fost încredințată oamenilor”, ale căror probleme sunt în fiecare timp altele.

2. „Biserica este actual prea centralizată, în sensul că puterea episcopilor apare uneori prea estompată”. Trebuie să se pună în relief episcopatul și colegialitatea lui și responsabilitatea lui pentru Biserica întreagă, împreună cu a papei.

3. „Trebuie coordonată activitatea episcopilor pe plan național. Până acum episcopul era dependent numai de Roma, dar în fiecare stat sunt probleme specifice comune Bisericii din acel stat. Trebuie acordat un loc mai important laicilor în Biserică. „Nu există două Biserici: una care învață și una care e învățată”. Cu cât se va acorda mai multă importanță laicilor, cu atât dialogul cu frații protestanți va fi mai facilitat.

4. „Există în sfârșit, o altă problemă, poate cea mai gravă din toate ce se pun la ora actuală: aceea a răspunderii Bisericii la așteptările oamenilor timpului nostru. Conciliul va trebui să spună ce gândește Biserica despre demnitatea persoanei umane, despre inviolabilitatea vieții; el va vorbi despre familie, despre problemele demografice, despre dreptatea socială, despre evanghelizarea săracilor, despre război și pace, despre foamea din lume, despre progres și cultură”⁷³.

Între 4-15 octombrie 1963 s-a discutat capitolul II din schema „Despre Biserică”, referitor la puterile episcopatului și la raportul lui cu puterea papei. A fost cea mai pasionantă dezbateră, pentru că era pus în discuție primatul papal, însăși cheia de bază a catolicismului⁷⁴. De mult, episcopatul catolic se simțea sufocat de absolutismul papal și de centralismul curiei dezvoltat peste măsură după Conciliul I de la Vatican. Prin dezbateră asupra episcopatului s-a urmărit o „democratizare și o decentralizare a conducerii Bisericii sau introducerea unei conduceri „colective”.

În această dezbateră s-au desemnat cele trei curenți între care s-a purtat o luptă înverșunată: curentul înnoitor, conservator și mijlociu. Curentul înnoitor întrunea marea majoritate a episcopilor din Franța, Germania, Canada, America Latină,

⁷¹ *Ibidem*, p. 198.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁴ Prof. Ioan Bria, „Teologia romano-catolică și Conciliul II de la Vatican”, art. cit., p. 135.

Olanda, Africa, Asia. Curentul conservator se reducea la un grup mic, alcătuit din membrii curiei și din unii episcopi italieni și spanioli. Între ele a apărut un grup de mijloc, format din mai mulți cardinali și episcopi în majoritate italieni. În general, susținătorii curentului înnoitor traduc pe plan bisericesc o concepție progresistă.

Aripa înnoitoare, majoritară fiind, a susținut în tot cursul sesiunii teza că episcopii formează un colegiu în frunte cu papa și acest colegiu e urmașul colegiului apostolic. Fiecare episcop face parte din colegiu, de drept divin, în baza hirotoniei sale. Papa trebuie să conducă Biserica numai în unire cu colegiul, atât în mod ordinar, în unire cu o reprezentanță permanentă a episcopatului la Vatican, cât și în cazurile extraordinare; în unire cu Conciliul Ecumenic Papa e capul colegiului și precum trupul nu poate lucra fără cap, așa nici capul nu poate lucra fără trup. Această aripă e aderența ideilor înnoitoare ale lui Teihard de Chardin, Congar, Hans Küng⁷⁵, ale căror opere au fost interzise la Roma. Sunt teologi catolici care susțin că „presiunile lumii” cer să se vorbească mai puțin despre „puterile” papei și mai mult de „servirea” lui. Ei afirmă că papa e numai primul dintre episcopi, și nu deasupra lor.

Aripa conservatoare susținea că nu se poate dovedi existența unui colegiu apostolic și, cu atât mai puțin, că episcopii ar moșteni de la Apostoli apartenența la un colegiu episcopal. Se poate constitui un colegiu episcopal cel mult din grația papei⁷⁶.

Încă de la 3 octombrie, cu prilejul discutării primului capitol al schemei Despre Biserică, cardinalul Alfrinck, arhiepiscop de Utrecht, a cerut ca expresia din schemă „Petru și Apostolii”, să fie înlocuită cu expresia „Petru și ceilalți apostoli”. El voia să întărească prin aceasta, ideea din schemă că primatul papal trebuie exercitat în cadrul colegialității episcopale. Petru a fost și el Apostol, n-a fost ceva deasupra Apostolilor. „Nimeni nu se gândește să diminueze primatul lui Petru, dar papa trebuie repus în colegiul episcopilor. Biserica are un fundament constituit din 12 pietre, nu e fundată numai de Petru”⁷⁷.

Cardinalul Léger (Montreal) a cerut, asemenea arhiepiscopului Guerrey, ca în schemă să se precizeze că episcopul singular se înarticulează în colegiul episcopal prin însăși consacrarea lui, nu printr-un act papal special. Ca urmare, fiecare episcop are o responsabilitate pentru toată Biserica. Această responsabilitate îi vine din legătura lui cu Hristos. De aceea, doctrina despre episcopat nu trebuie să fie numai una juridică. Autoritatea episcopului în Biserică se întemeiază pe legătura lui cu Hristos. Hristos e prezent în Biserică prin ministerul și servirea episcopatului în totalitatea lui.

Patriarhul melkit unit Maximos IV și-a formulat în următoarele 6 puncte, propunerile lui, mai îndrăznețe ca ale multora:

⁷⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁷⁶ Pr. Barbu Gr. Ionescu, „Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile și hotărârile sesiunii a doua”, art. cit., p. 200.

⁷⁷ *Ibidem*.

1. E clar că Hristos este capul Bisericii, Petru e capul colegiului episcopal. Succesorul nu are mai multă putere decât cel căruia i-a succedat.

2. Petru e fundamentul Bisericii ca și ceilalți Apostoli. Petru e capul colegiului, dar capul nu e în afară de trup.

3. Puterea papei nu suprimă puterea colegială a episcopatului, nici pe a episcopului în dieceza sa.

4. Nu trebuie prezentată doctrina primatului într-un fel care face imposibil de explicat existența Bisericii Răsăritene, a cărei viață sacramentală, liturgică, teologică, n-a cunoscut decât într-un mod cu totul excepțional intervenția pontifului roman.

5. Puterea dată lui Petru e pastorală, deci de ministeriu și de servire. Ca atare este personală și nu poate fi delegată curiei, nunțiilor și legaților, ca să fie aceștia deasupra episcopilor în numele papei⁷⁸.

La 8 octombrie 1963, episcopul Charue de Namur (Belgia) a demonstrat baza biblică a colegialității episcopale. În I Corinteni 3,11 se spune că nu e alt fundament al Bisericii decât Hristos. Conciliul I de la Vatican l-a numit pe papa fundament. Dar în acest sens „ceilalți apostoli sunt și ei fundamente”. Aceasta se vede din *Efesenii* 2, 20 și din Apocalipsa 21,14. Episcopul auxiliar de Liège, Heuschen, a demonstrat același lucru, cu argumente patristice⁷⁹.

În ședința din 10 octombrie, cardinalul de Barros Canara, arhiepiscop de Rio de Janeiro, în numele a 139 de episcopi din Brazilia, a declarat: „Colegialitatea provine din sacramentalitatea episcopatului, consacrarea însăși adaugă pe episcopi la colegiu”.

Ideea că papa face actual dreptul virtual al episcopului de a participa la colegiu, a fost întemeiată pe deosebirea dintre ierarhia hirotoniei și ierarhia jurisdicției. Ierarhia hirotoniei e constituită din persoane investite cu putere sacerdotală de a oferi jertfa și de a administra tainele. Ea are trei etape: episcopatul, preoția și diaconatul. Ierarhia jurisdicției are două trepte principale: papa și episcopatul. Ea oferă puterea de a învăța, de a legifera și judeca. În general, treptele acestei ierarhii se socotesc de ordin bisericesc. Dar în catolicism s-a făcut o excepție: papa e grad jurisdicțional, dar de drept divin, în sensul că nu i-l dă nimeni, decât Dumnezeu; și el e gradul jurisdicțional suprem, care dă putere jurisdicțională tuturor celor de sub el⁸⁰.

Majoritatea episcopilor participanți și-au concentrat lupta spre trei obiective:

1. Spre crearea unui Consiliu episcopal central, neprevăzut în schemă, ales de episcopi prin care să se pună în aplicare participarea permanentă a Colegiului episcopal la guvernarea Bisericii, iar curia să nu mai fie un instrument atotputernic al papei, ci un organ supus episcopatului, unit cu papa.

2. Spre asigurarea unei autonomii a episcopului în dieceza sa, cu precizarea că drepturile sale nu sunt delegate de papa, ci le are în virtutea consacrării ca episcop: ca atare, papa nu are dreptul să-și rezerve vreunele din ele.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 202.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 203.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 204.

3. Spre înființarea conferințelor episcopale naționale, cu puteri jurisdicționale pe teritoriul lor bisericesc, nu numai cu puteri morale. S-a cerut cu această ocazie desființarea nunciaturilor prin care Vaticanul se amestecă în afacerile interne ale statelor și în drepturile Bisericii de pe teritoriul statelor.

Între cei ce au luat apărarea curiei se numără și cardinalul Spellman, care, la 11 noiembrie 1963, s-a manifestat de partea celor ce se tem de apariția unor Biserici naționale autonome, ca expresie a unui spirit de independență națională.

În cadrul dezbaterilor celorlalte capitole ale schemei „Despre Biserică”, între 16-30 octombrie, a venit întâi în discuție o altă importantă problemă: rolul laicilor în Biserică.

În general, prin abordarea acestei probleme, catolicismul încearcă de asemenea o apropiere de popor, o atenuare a clericalismului dominant și excesiv, o chemare a credincioșilor la un rol activ în Biserică. Amintim că și în această problemă Biserica Ortodoxă încă de acum 100 de ani a mers cu mult mai departe decât încearcă să meargă acum Biserica Catolică, chemând pe laici în adunările reprezentative ale parohiilor, eparhiilor și ale Bisericii în întregime, unde discută și hotărăsc împreună cu clericii în toate chestiunile Bisericești, afară de cele sacramentale⁸¹.

La 19 noiembrie 1963 a fost prezentată în Conciliu schema „De Oecumenismo”. Biserica Catolică a pus această problemă în Conciliu pentru că a constatat că a rămas singură în afara largii mișcări ecumeniste, în care au intrat toate Bisericile și care interesează azi toată lumea creștină.

Schema, așa cum a fost prezentată, „a provocat reacții radical opuse”, cum scrie Henri Fesquet, în ziarul „Le Monde” din 20 noiembrie 1963: „Unii episcopi confundă creștinismul cu catolicismul. Alții văd în ceilalți creștini, frați adevărați”⁸². Arhiepiscopul Martin de Rouen s-a bucurat că schema scoate în relief ceea ce e comun între creștini. Cardinalul Arriba Y Castro, arhiepiscop de Taragon, a declarat: „E inoportun de a vorbi de ecumenism într-un Conciliu. E o sminteală pentru credincioșii puțin cultivați, care confundă totul și pot pune Bisericile pe același plan”. Se insistă asupra dragostei față de frații separați, dar „ar trebui să se insiste și mai mult asupra fidelității față de Hristos. Schema este rea”⁸³.

Dimpotrivă, cardinalul Quintero, arhiepiscop de Caracas, a cerut să se recunoască vina catolicismului din secolul al XVI-lea pentru apariția Reformei, care a avut cauza în „imoralitatea prelaților de atunci”. „Conciliul să redacteze o declarație pentru a cere iertare fraților separați, de toate greșelile de care ne-am făcut vinovați”, a declarat el în aplauzele majorității din Conciliu.

⁸¹ *Ibidem*, p. 212.

⁸² *Ibidem*, p. 213.

⁸³ *Le Monde* din 20 noiembrie 1963, apud Dr. Barbu Gr. Ionescu, art. cit., p. 213.

„Această schemă îmi place enorm”, a declarat patriarhul Maximos IV. „Am ieșit din polemica sterilă, care a degradat așa de mult teologia și spiritualitatea noastră”. Este bine că se iese „dintr-un fals prozelitism”⁸⁴.

Schema însă nu recunoaște comunităților protestante decât un caracter religios sociologic dar socotește pe membrii lor ca fiind, într-un mod nedeplin, membri ai Bisericii Catolice, pe baza credinței lor în Hristos, a Botezului, a respectului față de Sfânta Scriptură.

Bisericii Ortodoxe îi recunoaște însă caracterul de Biserică. În capitolul III al schemei, în primul articol, se vorbește de „Biserica Ortodoxă”, în al doilea de „comunitățile protestante”. Totuși rigoriștii nu-i recunosc nici Bisericii Ortodoxe deplinătatea caracterului de Biserică. Ei spun că „negarea primatului se reflectă și în privința aceasta”.

La 11 noiembrie s-au introdus în schema „Despre ecumenism”⁸⁵, două noi capitole: cel despre evrei (cap. V), prezentat de cardinalul Bea și cel despre libertatea religioasă (cap. VI), prezentat de episcopul de Bruges (Belgia), De Smedt. Capitolul despre evrei cuprinde între altele: „Răspunderea pentru moartea lui Hristos cade asupra umanității păcătoase. Partea pe care au avut-o căpeteniile evreilor în provocarea răstignirii, nu exclude vina întregii umanități. Însă vina personală a acestor căpetenii nu poate fi atribuită întregului popor evreu, nici din timpurile de astăzi, nici de atunci. De aceea, este nedrept de a numi acest popor „deicid” (ucigător de Dumnezeu), sau de a-l considera „blestemat” de Dumnezeu, istoria răstignirii nu poate fi considerată o cauză pentru dispreț, ura sau pentru persecutarea evreilor”. Predicatorii și cateheții sunt avertizați să nu ia niciodată o poziție contrară. Ei sunt invitați să promoveze înțelegerea reciprocă și stima între catolici și evrei. Documentul este pur religios. El nu poate fi definit nici ca prosionist, nici ca antisionist, deoarece consideră aceste poziții, ca politice și străine scopului său religios.

Cardinalul Bea a susținut, cu accente vibrante și dramatice, acest capitol, condamnând în mod hotărât nazismul și antisemitismul, pe care îl hrănesc, a spus Bea, chiar și „predicatorii noștri”. El a considerat necesar acest document din cauza antisemitismului care a rămas de pe urma propagandei naziste⁸⁶.

La 4 decembrie 1963, papa Paul VI a închis sesiunea a doua a Conciliului, rostind o cuvântare prin care mulțumește lui Dumnezeu și tuturor celor ce s-au ostenit pentru această sesiune.

Lupta de idei ce se dă în sânul Conciliului II de la Vatican demonstrează cu prisosință frământarea în care se află de câțiva ani catolicismul. Conștiința de sine a omului de azi, prefacerile sociale pe care sentimentul de dreptate al umanității contemporane le impune cu o forță irezistibilă, conștiința de sine care s-a trezit în atâtea popoare ținute până mai ieri în robie sau în stare de înapoiere economică, socială și

⁸⁴ *Ibidem*, p. 213.

⁸⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 154.

⁸⁶ Pr. Barbu Gr. Ionescu, *art. cit.*, p. 215.

culturală, voința ei de a-și apăra viața împotriva unui război distrugător, sunt tot atât de factori care impun și Bisericii Catolice să îi ia în considerare, cu cât mai mult cu cât asemenea realități și aspirații sunt conforme duhului Evangheliei lui Hristos, corespunzătoare demnității umane pe care creștinul o proclamă.

Dar unei instituții vaste cum e Biserica Romano-Catolică - obișnuită timp îndelungat cu formele adaptate timpurilor trecute - îi va fi greu să se acomodeze dintr-o dată noilor condiții ale vieții, și în sânul ei vor exista destule neînțelegeri pentru necesitatea acestor înnoiri. De aici a izvorât lupta internă în catolicism, între tendința de înnoire și cea de conservare a vechilor forme, ca și încercările unor medieri de toate nuanțele - care s-au manifestat atât de evident, mai ales în cea de-a doua sesiune a Conciliului de la Vatican.

II.3. Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului II de la Vatican

Lucrările primei sesiuni a Conciliului al II-lea de la Vatican s-au desfășurat între 11 octombrie și 7 decembrie 1962⁸⁷.

Problema raportului dintre primatul papal și colegialitatea episcopală a fost tratată în parte în schema sau tema teologică „De Ecclesia” (Despre Biserică), introdusă spre a fi discutată în a 30-a adunare generală a Conciliului al II-lea de la Vatican, la 1 decembrie 1962, de cardinalul Alfredo Ottaviani, președintele Comisiei teologice, care a redactat-o. Cele 11 capitole ale temei au fost discutate în ședințele ținute între 1 și 7 decembrie 1962. Capitolele 3 și 4 s-au ocupat special cu problema episcopatului și a rolului său în Biserica lui Hristos. Capitolul 3 era intitulat: „Episcopatul ca treaptă a Tainei preoției și a sacerdoțiului”, iar capitolul 4 trata problema: „Despre episcopii de scaune”⁸⁸.

Tema sau schema „De Ecclesia” a fost lăudată de unii Părinți conciliari din gruparea tradiționalistă, conservatoare, și criticată cu multă severitate de cei mai mulți părinți din gruparea progresistă, care formau în Conciliu o majoritate de aproape două treimi. Purtătorii de cuvânt ai aripilor progresiste au reproșat schemei, între altele, că „n-a pătruns suficient realitatea spirituală din care derivă constituția vizibilă a Bisericii, că nu a tratat problema naturii și puterii spirituale episcopale, că nu s-a ocupat mai ales de raportul dintre primatul papei și autoritatea spirituală a episcopilor”, problemă esențială, a cărei fericită rezolvare e așteptată cu interes nu numai de episcopii și clericii romano-catolici, ci și de Bisericile Ortodoxe și Protestante.

Actualul papă Paul al VI-lea, în 1962 arhiepiscop de Milan și cardinal, a cerut în ziua de 6 decembrie 1962, în a 34-a adunare generală a Conciliului, să se precizeze mai bine raportul dintre papă și episcopi, care nu e numai de ordin juridic, ci și de ordin spiritual și supranatural⁸⁹.

⁸⁷ Pr. Barbu Gr. Ionescu, „Conciliul II de la Vatican ...primei sesiuni”, art. cit., p. 4.

⁸⁸ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, „Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea Vatican”, în *O*, anul XVII, nr.2, aprilie-iunie, 1965, p.139.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 140.

După moartea papei Ioan XXIII, succesorul său, papa Paul al VI-lea, în discursurile, scrisorile și enciclicile sale, a afirmat în repetate rânduri că el nu va căuta să atenueze sau să micșoreze câtuși de puțin doctrina primatului papal, formulată și aprobată de Conciliul I de la Vatican în ședința a IV-a din 18 iulie 1870. De aceea, el rămâne la concepția catolică bine cunoscută că unirea Bisericilor nu se poate realiza decât prin întoarcerea fraților separați în sânul Bisericii Catolice.

Astfel, duminică 18 august 1963, papa Paul al VI-lea a spus, între altele: „Fie ca glasul meu slab să se transforme, în momentul acesta, într-o chemare de trâmbiță îngerească de puterea tunetului: Noi nu dorim nicidecum absorbirea sau desființarea înfloritoarelor Biserici Răsăritene. Dimpotrivă, dorim fierbinte ca ele să se centreze din nou pe arborele unic al unității lui Hristos”⁹⁰, cu alte cuvinte, pe papa și pe primatul său în Biserica Universală a lui Hristos.

Față de episcopii, clericii și credincioșii catolici, papa Paul VI a căutat să pună continuu în relief doctrina primatului papal. Cu deosebită claritate și insistență a făcut actualul papă afirmarea primatului papal, cu puțin înainte de deschiderea celei de-a doua sesiuni a Conciliului al II-lea de la Vatican, miercuri 24 septembrie 1963, când pontiful romano-catolic s-a exprimat astfel: „De ce ați venit? Să vedem pe papa, veți spune. Dar papa cine este? Este urmașul Sfântului Petru. Și Sfântul Petru cine a fost? A fost pescarul din Galileea pe care Iisus l-a chemat și l-a făcut pescar de oameni ... Petru este temelia solidă și neclintită a întregului edificiu divino-uman pe care Iisus a voit să-l întemeieze și pe care l-a numit Biserică ...”⁹¹

Preocuparea afirmării fără echivoc și ezitare a primatului papal a fost continuată în timpul lucrărilor celei de-a doua și a treia sesiuni a Conciliului al II-lea de la Vatican în aproape toate intervențiile și discursurile papei Paul al VI-lea, dar mai ales în momentele critice, în care s-au confruntat pozițiile conservatoare ale aripii tradiționaliste cu pozițiile reformatoare ale aripii progresiste.

Între 30 septembrie și 1 octombrie 1963, s-a discutat numai tema „Despre Biserică”. Discuțiile cele mai pasionante s-au purtat între 4-15 octombrie, în jurul capitolului al II-lea, care trata problema colegialității episcopale și a raportului acestuia cu primatul papal, cheia de boltă a catolicismului. De mult timp, episcopatul catolic voiește să se elibereze de atmosfera sufocantă creată în sânul Bisericii Romano-Catolice de absolutismul papal și centralismul excesiv a Curiei Romane, urmărind o descentralizare și chiar o democratizare în conducerea supremă a Bisericii. La 3 octombrie 1963, în a 39-a adunare generală, arhiepiscopul Winnipeg (Canada) a propus crearea unui „Colegiu apostolic” care să ajute pe papă să conducă Biserica. Acest colegiu s-ar putea compune din cardinali, patriarhi orientali și episcopii delegați de conferințele episcopale naționale sau continentale.

La 7 octombrie 1963, ședința în care s-au examinat drepturile episcopilor și ale colegiului episcopal în Biserica Universală, problemă tratată în capitolul al II-lea al

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, p. 141.

schemei „De Ecclesia”, s-a remarcat intervenția curajoasă a patriarhului unit al Antiohiei, Maximos al IV-lea Saigh⁹². După ce a arătat că e necesar ca Părinții conciliari să se abțină de la interpretări abuzive cu privire la primatul papal, patriarhul a scos în evidență următoarele:

1. Este clar că singurul cap al Bisericii este Hristos.
2. Petru este capul și temelia Bisericii, dar și ceilalți apostoli sunt temelia Bisericii.
3. Puterea papei nu suprimă puterea colegială a episcopilor, nici puterea episcopilor în diocesele lor.
4. Nu e necesar să se prezinte doctrina primatului papal într-un mod care face imposibilă de explicat existența Bisericii de Răsărit, a cărei viață sacramentală, liturgică și teologică n-a cunoscut decât în chip excepțional intervenția pontifului roman.
5. Puterea conferită de Hristos lui Petru este pastorală, deci o putere de servire. Ea este personală și nu poate fi, prin urmare, transmisibilă.
6. Numirea și investirea canonică a episcopilor nu e rezervată papei de drept divin. Nu trebuie să se transforme în lege, și cu atât mai puțin în doctrină, ceea ce a fost un fapt contingent și istoric⁹³.

În concluzie, patriarhul Antiohiei a cerut alcătuirea unui „Sfânt Colegiu”, în care să nu intre cardinalii Curiei Romane, ci personalități din sânul Bisericii Catolice. Curtea particulară a Romei – Curia Papală – nu trebuie să se substituie Colegiului Apostolilor.

Spre a minimaliza drepturile episcopilor la conducerea centrală a Bisericii, cardinalul italian Ruffini, arhiepiscop de Palermo, a mers atât de departe, încât, în ședința din 6 noiembrie 1963, a afirmat, spre uimirea episcopilor catolici înșiși, că „puterile Apostolilor n-au fost transmise episcopilor, succesorii lor direcți”. Această afirmație hazardată a făcut pe un observator protestant să spună surâzând la ieșirea din ședință: „Astăzi cardinalul Ruffini a vorbit ca un protestant”⁹⁴.

O intervenție curajoasă, care a impresionat pe cei mai mulți Părinți conciliari, a avut în ziua de joi, 7 noiembrie 1963, în a 61-a adunare generală, patriarhul unit al Antiohiei, Maximos al IV-lea Saigh, care se remarcă prin spusele sale: „Conciliul să clarifice această idee fundamentală, pierdută fără încetare și din ce în ce mai mult din vedere „că Curia papală nu e decât curtea episcopului Romei, și în nici un caz colegiul episcopilor”. Numirea chiar a cardinalilor la bisericile situate geografic în orașul Roma, arată clar că aceștia sunt considerați ca făcând parte dintr-o Biserică particulară, aceea a Romei, și nu a lui Hristos, deoarece Biserica lui Hristos nu e formată numai din Biserica Romei”⁹⁵.

Cardinalul Ernesto Ruffini, arhiepiscop de Palermo, s-a ridicat contra afirmațiilor patriarhului unit Maximos al IV-lea Saigh al Antiohiei⁹⁶.

⁹² John Meyendorff, *op. cit.*, p. 161.

⁹³ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 144.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 148.

⁹⁶ *Ibidem*.

Față de atitudinea obstrucționistă a membrilor Comisiei teologice cu privire la votul din 30 octombrie 1963, un grup de 20 de episcopi au adresat papei o cerere de remaniere a numitei Comisii și de numirea de către Părinții Conciliului a secretarului general, desemnat în sesiunile de până acum mai dinainte de papă⁹⁷.

Pentru a acorda o discretă aprobare „colegialității episcopale”, papa Paul al VI-lea s-a folosit la promulgarea celor două teme votate de Conciliu, „Despre Liturghie” și „Despre mijloacele de comunicare socială” de această formulă: „Paul, Episcop, servitorul servitorilor lui Dumnezeu, împreună cu Părinții Conciliului”. E o deosebită față de Conciliul I de la Vatican, în care definițiile dogmatice și morale erau prezentate ca o decizie a papei, pe care o aproba apoi Conciliul. Papa Paul al VI-lea n-a mai făcut, cu acest prilej, nici o aluzie la crearea unui „Conciliu internațional de episcopi”, reuniți în jurul său, care să înlocuiască Curia Romană, nici la Conferințele de episcopi, cărora să la încredințeze anumite drepturi și puteri⁹⁸.

Deschiderea celei de-a treia sesiuni a Conciliului al II-lea de la Vatican, la 14 septembrie 1964, și dezbaterile care au avut loc în această sesiune, au fost dominate de gândurile și ideile exprimate de papa Paul al VI-lea în enciclica sa, „Ecclesiam Suam” promulgată la 6 august 1964, gândită, compusă și scrisă chiar de papa însuși. În termeni binevoitori, dar cu claritate și fermitate, papa Paul al VI-lea a reafirmat în aceasta că recunoașterea lui Petru și implicit a primatului episcopului Romei e o condiție necesară pentru unirea Bisericilor și pentru refacerea unității întregii creștinătăți.

Acest fapt a provocat o mare deziluzie în lumea creștină și a răcit și puținul entuziasm pe care-l mai păstrau cei ce credeau că e posibilă unirea Bisericilor în timpul nostru și nutreau speranța că actualul papă va căuta să îndulcească hotărârile dogmatice ale Conciliului I de la Vatican din 1870, referitoare la primatul și infailibilitatea papală.

Între 21 septembrie și 21 noiembrie 1964, cu mari întreruperi, în care au fost dezbătute și alte teme teologice, s-a discutat schema „De Ecclesia”. Capitolul al II-lea din ea, care în a doua sesiune, 29 septembrie-4 decembrie 1963, avea titlul: „Despre episcopi și conducerea diocazelor”, a devenit la a treia sesiune capitolul al III-lea, sub titlul „Despre constituția ierarhică a Bisericii și îndeosebi a episcopatului”. El se ocupă de raportul dintre episcopat și papă, și îndeosebi de caracterul sacramental al episcopatului⁹⁹.

Teza susținută de schema „De Ecclesia”, în capitolul al III-lea, este că episcopatul universal formează o realitate colectivă, corpul episcopal, al cărui cap este papa. Colegiul episcopal, ca moștenitor al unei părți a misiunii colegiale a celor doisprezece Apostoli, posedă de drept divin o autoritate supremă asupra Bisericii în comuniune cu papa, dar sub autoritatea supremă și universală a papei.

⁹⁷ Pr. Barbu Gr. Ionescu, art. cit., p. 208.

⁹⁸ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, art. cit., p. 151.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 154.

În dezbaterile aprinse care au urmat după lectura schemei, s-au confruntat mai multe formule în jurul acestei teze, dintre care merită să fie amintite următoarele:

1. Papa, în calitate de succesor al lui Petru, este singurul deținător al autorității supreme în Biserică. Apostolii n-au format un colegiu și n-au avut o autoritate colectivă în Biserică. Ca atare, episcopii actuali, succesorii Apostolilor, n-au nici o autoritate.

2. Colegiul episcopilor este o realitate istorică, întrucât se cunoaște existența ei în sinoadele Bisericii. Dar această instituție nu e de drept divin, ci de drept bisericesc, adică a fost creată în decursul istoriei de Biserică, pentru nevoile ei contingente, dar nu voită ca atare de Hristos.

3. Autoritatea corpului episcopal e de drept divin, dar aceasta nu se poate exercita decât în concilii, atunci când le convoacă papa. Ea este o transmitere sau o comunicare temporală a puterii universale a papei, și nu poate exista în chip fundamental în afara acestei comunicări. Nu există decât un singur subiect permanent al autorității universale, papa.

4. Se află două subiecte permanente ale autorității universale în Biserică, papa și colegiul episcopilor, unul personal, altul colegial. Ele sunt strâns unite pentru că, de o parte, papa face parte din Colegiul episcopilor, al cărui cap este el, iar de altă parte, colegiul fără cap încetează de a exista.

Schema „De Ecclesia” a consacrat a patra formulare¹⁰⁰. Capitolul III al schemei „De Ecclesia” a fost votat pe paragrafe amănunțite prin 41 de scrutine în Adunările Generale ținute de Părinții conciliari între 21 și 29 septembrie 1964. Totuși, textul definitiv n-a mulțumit nici pe papă, nici pe membrii Curiei.

La 10 noiembrie 1964, cardinalul Cicognani a transmis în scris cardinalului Alfredo Ottaviani, președintele Comisiei teologice, ordinul formal al papei Paul VI, care-i cerea ca textul definitiv al schemei „De Ecclesia” să fie precedat de o notă explicativă referitoare la modificările făcute de Comisia teologică la capitolul al treilea, la observațiile orale și scrise făcute de Părinții conciliari și la observațiile personale ale papei în legătură cu acest capitol.

Joi, 19 noiembrie 1964, în a 126-a Adunare Generală, Părinții conciliari, aproape în unanimitate, prin 2134 voturi pentru și 10 voturi contra, au aprobat întreaga schemă „De Ecclesia”, cu amendamentele și modificările cerute în timpul dezbaterilor și cu nota explicativă cerută de papa Paul al VI-lea referitoare la Capitolul al III-lea¹⁰¹.

La 25 noiembrie 1964, papa Paul VI a aprobat și publicat „Constitutio dogmatica De Ecclesia”. Capitolul al III-lea din aceasta, intitulat „Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu” (Despre ordinea ierarhică a Bisericii și îndeosebi despre Episcopat) expune doctrina „colegialității episcopale” și definește raportul dintre autoritatea corpului episcopilor și autoritatea pontifului roman suprem în Biserica Romano-Catolică.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 155.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 159.

Hotărârea dogmatică „De Ecclesia” recunoaște că prin consacrarea episcopală, adică prin Taina hirotoniei, episcopii primesc puterea de a sfinți, învăța și conduce Biserica, dar ei n-o pot exercita decât numai în comuniune cu capul Bisericii – papa – și cu membrii Colegiului episcopilor¹⁰².

Biserica Ortodoxă a păstrat întotdeauna doctrina autentică a Mântuitorului, potrivit căreia Petru nu s-a bucurat de vreo prerogativă de întâietate între ceilalți Apostoli, întrucât a primit o putere egală de la Hristos ca fiecare dintre Apostoli și a respins și combătut în toate timpurile pretinsul primat al papei în Biserica Universală și infailibilitatea papală, ca pe niște inovații dogmatice străine de spiritul doctrinei autentice a Domnului Hristos.

Față de concepția romano-catolică, formulată în hotărârea dogmatică „De Ecclesia”, cu privire la primatul papal, pe care episcopii catolici l-au aprobat aproape în unanimitate la 21 noiembrie 1964, în sesiunea a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican trebuie să scoatem în evidență că Biserica Ortodoxă, păstrătoarea nedezmășită a doctrinei autentice, neștirbite și neadăugite a Domnului Hristos, a afirmat și a învățat totdeauna în ecleziologia sa, că Biserica este întemeiată pe temelia tuturor Apostolilor și nu pe temelia și autoritatea unui singur Apostol, Petru, a cărui pretinsă întâietate între ceilalți Apostoli ar fi moștenit-o episcopul Romei ca vicar al lui Hristos pe pământ.

Puterea spirituală de a învăța, sfinți și conduce Biserica Universală a fost dăruită și încredințată de Domnul Hristos în mod egal tuturor Apostolilor, nu numai lui Petru, iar puterea acestuia nu se suprapunea puterii celorlalți Apostoli.

„Episcopii, scrie fostul patriarh al Moscovei și a toată Rusia, Serghie, deși în chip necesar ocupă scaune neegale ca importanță și merite, sunt înzestrați cu daruri sfințitoare și stau „uniți în legătura iubirii” (Canonul 8 al Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes)¹⁰³.

Primatul papal a devenit în chip abuziv dogmă în Biserica Romano-Catolică, proclamată mai întâi în ședința a IV-a a Conciliului I de la Vatican din 18 iulie 1870, apoi în ședința de închidere a sesiunii a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, sâmbătă, 21 noiembrie 1964, dar ea nu are nici un temei serios, nici în Sfânta Scriptură, nici în tradiția autentică a Bisericii.

Reînnoirea proclamării dogmei primatului papal și a infailibilității papale, prin hotărârea dogmatică „De Ecclesia”, publicată de papa Paul al VI-lea la 25 noiembrie 1964, dogma socotită de Bisericile Ortodoxe drept cea mai serioasă piedică în calea refacerii universalismului iubirii în Biserica Domnului Hristos, a îndepărtat pentru un timp, pe care numai Dumnezeu îl știe, posibilitatea unirii Bisericilor, unire atât de arzător dorită de toți creștinii din lume.

¹⁰² *Ibidem*, p. 161.

¹⁰³ Serghie, patriarh al Moscovei și toată Rusia, „Are Hristos locuitor în Biserică”, în *RT*, anul XXXV, nr. 1-2, 1945, Sibiu, p. 12.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian al României spunea în 1964: „Noi nădăjduim că, până la urmă, Dumnezeu va face și minunea aceasta ca Biserica Romano-Catolică să se întoarcă la sinodalitate, căci altfel dialogul cu romano-catolicii nu poate să înceapă”¹⁰⁴.

Biserica Ortodoxă nutrește speranța că până la urmă adevărul va triumfa, iar Biserica Romano-Catolică va reuși, cu ajutorul Domnului, să se elibereze ea însăși de greutatea apăsătoare a inovațiilor sale dogmatice, cultice și disciplinare îndeosebi de greutatea primatului papal și a infailibilității papale, deoarece sunt străine de Hristos.

II.4. Doctrina infailibilității la Conciliul II de la Vatican

Schema „Despre Biserică”, votată și promulgată în sesiunea a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican, la 21 noiembrie 1964, nu mai cuprinde un capitol despre infailibilitatea Bisericii, cum cuprindea schema „Despre Biserică” în 1870, amânată pentru discuții viitoare. Deși, Biserica e văzută acum, nu atât ca organizație juridică cum era văzută înainte, cât ca Trup tainic al lui Hristos, însuflețit de Duhul Sfânt, și deși se vorbește mult despre datoria laicilor de a mărturisi adevărul lui Hristos în lume, despre infailibilitatea Bisericii ca totalitate a credincioșilor se vorbește într-un singur pasaj și ea este și mai restrânsă decât în formularea dată de ei în 1870 de Kleugten. E drept că și acela limita infailibilitatea totalității credincioșilor numai la actul de credință (infailibilitate pasivă), dar nu o pune și pe aceasta în funcție de vreo putere ce vine de la magisteriu, adică, în ultimă analiză, de la papa¹⁰⁵.

Iată cuvintele schemei în această privință: „Totalitatea credincioșilor, care are ungerea de la Cel Sfânt (*1 In* 2, 20, 27), nu poate greși în credință. Și această însușire specială a ei se manifestă prin simțul supranatural al credinței, atunci când se exprimă „de la episcopi până la ultimii laici credincioși”, concordanța generală în chestiuni de credință și morală.

În privința episcopatului, am văzut cum îndată după Conciliu I de la Vatican, Scheeben interpreta hotărârea de la acel conciliu, ca implicând o infailibilitate a lui, distinctă de a papei și întregind pe a papei. În preajma Conciliului al II-lea de la Vatican, speranțele că această doctrină își va găsi o formulare s-au reînviat. Iar în a doua sesiune a conciliului majoritatea înnoitoare a episcopatului a luptat energic pentru impunerea acestei doctrine.

Prin ideea susținută de marea majoritate că episcopii fac parte prin însăși hirotonia lor, ca episcopi, din colegiul general al episcopilor, că deci acest colegiu există independent de papa și el are un drept de conducere și de învățătură în întreaga Biserică (teza sacramentalității episcopatului), se voia să se impună tocmai ideea că episcopatul este un alt subiect al puterii și al infailibilității în Biserică, distinct de papa, deci întregind pe papa¹⁰⁶.

¹⁰⁴ „Cuvântarea P. F. Patriarh Justinian din 12 octombrie 1964 la deschiderea cursurilor de îndrumare pastorală pentru a 46-a serie de preoți”, în *BOR*, anul LXXXII, 1964, nr. 9-10, p. 850.

¹⁰⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., „Doctrina catolică a infailibilității ...”, p. 473.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 474.

Față de doctrina care s-a impus după Conciliul I Vatican și care era susținută de minoritatea conservatoare în sesiunea a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican, că papa are prin jurisdicția sa o putere superioară puterii primite de episcopi prin sacramentul hirotoniei episcopale și că deci de-abia prin hotărârea papei un episcop hirotonit e introdus în colegiu și în participarea la răspunderea pentru conducerea și învățarea întregii Biserici, arhiepiscopul Guerrey a spus: „Realitatea sacramentală a oficiului episcopal, primează asupra celei juridice”. Cel mai înalt izvor de putere în Biserică este sacramentul hirotoniei întru episcop și întrucât toți episcopii, inclusiv papa, își primesc puterile lor supreme în mod solidar dintr-o unică sacramentalitate, papa nu are mai multă putere decât ceilalți episcopi. El nu poate învăța și conduce decât în solidaritate cu toți episcopii. Iar aceștia nu participă în baza vreunei hotărâri papale la această conducere și învățare a Bisericii.

În ședința generală din 8 octombrie 1963, episcopul auxiliar Heuschen (Lüttich) și episcopul Charue (Namur) au arătat, cu dovezi din Tradiție și Sfânta Scriptură, că Biserica nu stă numai pe Petru ca fundament, ci pe toți Apostolii¹⁰⁷.

La 9 octombrie 1963, cardinalul Richaud, arhiepiscop de Bordeaux, a spus: „Petru numai în legătură cu ceilalți (Apostoli) poate „întări” pe frați. Astfel nici papa nu stă în afara colegiului; episcopii sunt frații săi, nu servitorii săi”. La 10 octombrie 1963, Iosif de Scuffi, arhiepiscop de Smirna, a spus că hotărârea Conciliului I de la Vatican, după care definițiile papei sunt ireformabile prin ele însele, nu prin consensul Bisericii, trebuie interpretată în sensul că „ele presupun credința Bisericii întregi ca obligatorie”. În aceeași zi, arhiepiscopul brazilian De Proenca Sigaud (de Diamantina), a declarat că „papa nu poate da niciodată hotărâri de credință care nu sunt în concordanță cu adevărul general ce se află în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție”¹⁰⁸. În asemenea declarații se manifestă încă conștiința infailibilității Bisericii.

Elias Zoghby, vicarul patriarhului melchit din Egipt, arhiepiscop de Nubia, a declarat în aceeași ședință: „Puterea papei nu este o putere separată și independentă a colegiului episcopal. Autoritatea papei este corect înțeleasă numai când e văzută în unire cu colegiul, al cărui cap este”.

Ideile acestea s-au susținut și în ziua de 5 noiembrie și în următoarele, când s-a discutat schema „Despre episcopi și conducerea diecezelor”. Astfel, de pildă, episcopul Francis Simon de Indore (India) a spus la 6 noiembrie 1963: „Liniile trase în schemă nu corespund nici structurii Bisericii voite de Dumnezeu, nici trebuințelor lumii contemporane, care sunt pretutindeni aceleași. Papa este purtătorul puterii celei mai înalte sau supreme, dar nu al unei puteri absolute, și el este supus legilor divine și poruncilor și necesităților omenești. Puterea sa nu o poate transmite curiei. După voia lui Hristos, papa trebuie să guverneze Biserica nu prin curie, ci împreună cu episcopii în care continuă să subziste colegiul apostolic instituit de Hristos”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 475.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 477.

Apărătorii puterii absolute a papei și-au dat seama în tot timpul dezbaterilor despre colegialitate, că ideile de mai sus periclitează această putere. La 8 noiembrie 1963, cardinalul Browne, din curie, a declarat: „Dacă s-ar da episcopilor un drept de cooperare în toată Biserica, papa ar fi obligat să recunoască acest drept și să admită că primatul său asupra acestei Biserici e prin aceasta restrâns. Colegialitatea, după expunerea unor părinți făcută în conciliu, contrazice constituția dogmatică asupra primatului papal de la primul Conciliu din Vatican, „Pastor alternus”. De aceea se recomandă precauție”¹¹⁰.

La 21 septembrie 1964, înainte de votarea capitolului al II-lea al schemei „Despre Biserică” (referitor la tema colegialității episcopale) episcopii au fost fericiți să aplaude pe asesorul Sfântului Oficiu, Monseniorul Parente care, redând ideile papei Paul al VI-lea, a susținut colegialitatea episcopală, dar a declarat că „trebuie distins între puterea dată direct de la Hristos prin consacrare episcopală și între exercițiul ei care e condiționat de suprema autoritate a papei”.

Era teza pe care o combătuseră în sesiunea a doua tot timpul susținătorii colegialității. Ei erau fericiți că, platonic, prin această teză se recunoaște mai mult colegiului decât prin teza susținută de episcopul de Split, Franici, care reducea aproape la zero puterea primită de episcopi prin hirotonia episcopală.

În paragraful 22 al capitolului al III-lea al schemei „Despre Biserică”, se spune: „Colegiul episcopal sau corpul episcopilor are autoritate numai dacă aceasta e înțeleasă în comuniune cu episcopul Romei, urmașul lui Petru, în calitate de cap al lui și fără prejudicierea puterii sale de primat asupra tuturor păstorilor și credincioșilor. Episcopul Romei are, în virtutea oficiului său de locțiitor al lui Hristos și de păstor al Bisericii întregi, puterea deplină, supremă și universală asupra Bisericii și o poate exercita întotdeauna în mod liber”¹¹¹. Ceata episcopilor, însă, care urmează în oficiul învățătoresc și pastoral colegiului Apostolilor, ba în care corpul Apostolilor subzistă mai departe, este de asemenea, împreună cu capul său, episcopul Romei, și niciodată fără acest cap, purtătoare a supremei și deplinei puteri asupra întregii Biserici. Această putere poate fi exercitată numai cu consimțământul episcopului Romei”¹¹².

Despre infailibilitate în special se spune în paragraful 24: „De infailibilitate se bucură episcopul Romei, capul colegiului episcopal, în virtutea oficiului său, când ca păstor și învățător suprem al tuturor credincioșilor în Hristos, care întărește pe frații săi, (Lc 22, 32), anunță o învățătură de credință sau de morală printr-un act definitiv. De aceea, definițiile lui se numesc, pe drept cuvânt, prin ele însele, și nu pe temeiul consensului Bisericii neschimbabile, întrucât au fost date sub asistența Sfântului Duh, care i-a fost promisă în Sfântul Petru ... Infailibilitatea promisă Bisericii sălăș-

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Pr. Asist. Dumitru Popescu, art. cit., „Ecleziologia romano-catolică ...”, p. 402.

¹¹² Pr. Prof. D. Stăniloae, art. cit., p. 480.

luiește și în colegiul episcopilor, când exercită oficiul învățătoresc împreună cu urmașul lui Petru¹¹³.

Astfel, de unde în sesiunea a II-a a Conciliului al II-lea de la Vatican se mai putea spera și reclama încă definirea vechii concepții, că episcopul își are, prin sacramentalitatea sa, nu prin delegație juridicțională de la papa, puterea de a participa la conducerea și învățarea Bisericii, deci că există un raport de condiționare reciprocă între puterea și infailibilitatea papală și cea episcopală, Conciliul al II-lea de la Vatican a făcut prin definițiile sale imposibilă pe viitor afirmarea acestei concepții. Episcopatul este întru totul condiționat de papa, iar papa întru totul necondiționat de episcopat. Ceea ce dă hotărârilor colegiului sau conciliului caracter infailibil este aprobarea papală, dar nu și invers. Colegiul sau conciliul episcopal nu adaugă nimic papei ca putere sau ca infailibilitate, dar are totul de la papa, sau papa dă practic totul conciliului. Papa cu colegiul sau cu conciliul nu e mai mult decât papa singur. Conciliul și peste tot colegiul episcopal este redus acum în raport cu papa, fără nici un echivoc, la un zero decorativ, la rolul unei trene de lux, care sporește și mai mult prestanța celui ce o poartă, punând în relief tocmai prin nulitatea unui atât de mareț corp cum este episcopatul întregii Biserici, cât de covârșitoare este puterea de drept divin a papei. Desigur, acest zero primește în sine o oarecare putere de la papa, dar nu în raport cu papa, ci cu poporul credincios. Propriu-zis acum s-a definit că, colegiul episcopal în sine nu mai are practic nici o fărâma de infailibilitate, adică s-a pus în afară de orice îndoială caracterul absolut al puterii și al infailibilității papale.

Conciliul II Vatican a lăsat însă nerezolvată întrebarea de ce natură intimă este puterea care, curgând în episcopat de la papa, face actual harul puterii potențiale a episcopatului? Este har și această putere actualizată ce curge din papa în episcopi? S-ar putea că aceasta ar trebui să fie, căci cum poate pune în lucrare ceva mai prejos de har, un dar primit direct de la Hristos în sacramentul hirotoniei? Dar dacă e har, atunci urmează că papa acordă un har nu printr-un sacrament, ci printr-un act juridicțional. Avem aici o concurență între sacramental și juridicțional, concurență în care juridicționalul apare superior sacramentalului. Concepția sacramentală a puterii în Biserică, afirmată în sesiunea a doua a Conciliului al II-lea de la Vatican, a fost practic învinsă de concepția juridică de până acum¹¹⁴.

Această supremație a juridicționalului asupra sacramentalului, această considerare a juridicționalului ca izvor de conducere și învățare în Biserică, își are ilustrarea în faptul că papa, deși n-are o consacrare superioară celorlalți episcopi, primește prin actul juridicțional al alegerii sale ca papa puterea supremă și infailibilitatea personală, pe care nu o are nici un episcop în parte și nici toți la un loc.

Un merit al Conciliului al II-lea de la Vatican este că, prin insistența cu care a apărât originea sacramentală a puterii episcopatului, a pus în relief această contradic-

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 481.

ție a sacramentalului și jurisdicționalului în catolicism, care-și cere o rezolvare, prin completa și fățișă subordonare a unuia sau a altuia.

Deocamdată victoria a obținut-o, practic, jurisdicționalismul. Funcția învățăto-rească e legată nu de taine, ci de puterea juridică, de poziția stăpânitoare. Cunoaște adevărul și îl predă altora cel ce are stăpânire, servindu-se de acest privilegiu al posedării adevărului și al învățării altora pentru a-și putea menține stăpânirea.

III. Orientări noi în teologia romano-catolică după Conciliul al II-lea de la Vatican

Intenția papei Ioan XXIII convocând Conciliul II Vatican poate fi rezumată ca fiind o chemare în a reflecta din nou asupra naturii și misiunii Bisericii, cu scopul de a reînnoi viața Bisericii Romano-Catolice: 1) în ea însăși oriunde ar fi nevoie (structură, liturgic, predicatorial etc.); 2) în legăturile ei cu ceilalți creștini; 3) în legătură cu celelalte religii. Toate constituțiile și decretul Conciliului, ca și documentele¹¹⁵ următoare de punere în practică, precum și formarea unor noi organisme (de exemplu Sinodul episcopilor și noile secretariate pentru legături cu diferitele categorii de necatolici) sunt consacrate acestor trei ținte.

Părinții Conciliului erau oameni ai timpului lor în Biserica Romano-Catolică: puțini erau teologi, cei mai mulți fuseseră aleși în posturile lor din cauza abilității lor ca administratori pastorali. Pregătirea lor fusese mai bună în partea juridică, mai slabă în cea biblică; categoria harismaticului ar fi însemnat puțin pentru cei mai mulți. Calitatea teologică și pastorală a Constituției pentru Liturghie a fost aceea care a oferit multora o nouă viziune, neașteptată, de ceea ce reînnoirea pastorală ar putea să însemne.

În același timp, experiența participării la Conciliu, cu toată responsabilitatea implicată, a adus treptat o majoritate la un fel de „convertire”, care a durat cel puțin atât de mult încât să-i facă să aprobe o serie de documente, la care niciodată n-ar fi visat măcar; convertire care s-a dovedit, în multe cazuri, permanentă. Totuși, gândirea teologică din Culisele Conciliului a fost elaborată, în cea mai mare parte, în afară

¹¹⁵ Documentele Conciliului Vatican II sunt: 1. „Decret despre apostolatul laicilor *Apostolicam Actuositatem*”; 2. „Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*”; 3. „Decret privind misiunea pastorală a Episcopilor în Biserica *Cristus Dominus*”; 4. „Declarație privind libertatea religioasă *Dignitatis Humanae*”; 5. „Constituția dogmatică despre revelația divină *Dei verbum*”; 6. „Declarație despre educația creștină *Gravissimum Educationis*”; 7. „Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană *Gaudium et spes*”; 8. „Decret asupra mijloacelor de comunicare socială *Inter Mirifica*”; 9. „Constituția Dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*”; 10. „Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate*”; 11. „Decret despre Bisericile Orientale Catolice *Orientalium Ecclesiarum*”; 12. „Decret privind formarea preoțească *Optatum Totius*”; 13. „Decret privind reînnoirea vieții călugărești *Perfectae Caritatis*”; 14. „Decret privind slujirea și viața preoțească *Presbyterorum Ordinis*”; 15. „Constituția despre liturghie *Sacrosanctum Ordinis*”; 16. „Decretul despre ecumenism *Unitatis reintegratio*”. (apud „Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații”, ed revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999, p. 5)

și cu mult înaintea Conciliului, în special în Germania și Franța¹¹⁶. Părinții Conciliului au spus „da” acestei munci de reînnoire liturgică, biblică și catehetică, precum și angajării Bisericii Romano-Catolice în Mișcarea Ecumenică: toate acestea erau în curs de câteva decenii și în special după cel de-al II-lea Război Mondial.

Tot ce s-a întâmplat în Biserica Romano-Catolică de la Conciliu încoace poate avea cauze diferite, dar noile orientări, încurajate de acesta sunt, în mod evident, cele mai importante. Deceniul cinci al secolului XX a fost în Biserica Romano-Catolică unul de schimbare atât de bruscă și de violentă, încât mulți clerici și laici au fost dezorientați și spun că li s-a distrus fie sensul vocației, fie chiar credința.

Nu avem intenția să încercăm o prezentare a tot ceea ce se întâmplă astăzi în Biserica Romano-Catolică din punct de vedere teologic, ci doar să considerăm câteva dintre cele mai importante arii ale reflectării teologice și ale reînnoirii încurajate de Conciliu și să vedem, pe scurt, cât de reușită este continuarea muncii Conciliului în aceste arii.

Evenimentul eclezial al Conciliului al II-lea de la Vatican marchează sfârșitul moralei cazuistice sau posttridentine și începutul unei perioade noi în istoria teologiei morale. Acest sfârșit a avut nuanțele unei „victorii” pentru unii și ale unei „înfrângeri” pentru alții. Se încheia perioada manualelor denumite „*Institutiones morales*” și începutul altei perioade aceea a moralei reînnoite sau a moralei postconciliare¹¹⁷.

Prima „orientare nouă” propusă de Conciliu, pe care o subliniem, este reînnoirea sensului adevărat al Bisericii. Vatican II, în mod clar, consideră Biserica drept „pârghă” împărăției; o „Biserică pelerină” în permanentă nevoie de purificare în timpul călătoriei ei; o „Biserică slujitoare” care încearcă să continue munca lui Hristos¹¹⁸. Această redescoperire a dimensiunii eshatologice a Bisericii Romano-Catolice a adus o mai adevărată înțelegere a Noului Testament și a unei mari părți din teologia ortodoxă și protestantă. În același timp a creat o crescândă dispoziție din partea autorității Bisericii de a accepta critica și de a se comporta mai modest, mai mult în duh de colaborare și slujire decât în conducere.

În ceea ce privește diferitele forme de apostolat, documentul „*Apostolicam actuositatem*”¹¹⁹ al Conciliului Vatican II, la numerele 9-14, tratează într-un capitol special această temă. Diversele domenii de apostolat din cadrul Bisericii au origine apostolică: „... prin urmașii Sfântului Petru și ai apostolilor, în comuniune de credință și de viață cu originea ei. Întreaga Biserică este apostolică întrucât este „tri-

¹¹⁶ Rev. Prof. Robert Murray, „Orientări noi în teologia romano-catolică după Conciliul al II-lea de la Vatican – intenții și realizări”, în *O*, anul XXIV, nr. 1, ianuarie-martie, 1972, p. 26.

¹¹⁷ Cf. Ph. Delhay, „L'utilisation des textes du Vatican II en théologie morale” în *Revue Théologique de Louvain* 2 (1971), 422, apud P.S. Aurel Percă, ep. auxiliar de Iași, „Teologia morală între vechi și nou”, în *Dialog Teologic*, rev. Institutului Teologic Romano-Catolic, Iași, anul VI, nr. 11, 2003, Ed. Sapientia, Iași, 2003, p. 29.

¹¹⁸ Rev. Prof. Robert Murray, art. cit., p. 27.

¹¹⁹ Pr. Bisoc Iosif (coord.), *Teologia laicalului*, (Laicii în Biserică și în lume la lumina Conciliului Vatican II), Editura Serafica, Roman, 2003, p.27-63.

misă” în lumea întreagă, toți membrii Bisericii, deși în moduri diferite, sunt părtași la această trimitere”, însă nu putem afirma că este numai un singur fel de apostolat, deoarece toți suntem chemați la acest lucru, într-un fel sau altul, afirmă teologia catolică¹²⁰.

Teologii catolici afirmă ideea de apostolat familial existând multiple opere de apostolat familial:

- apostolatul între familii, care are o mare importanță pentru apostolat, soții înșiși devin apostoli ai altor soți. Practic, se concretizează în pregătirea logodnicilor, în ajutorarea tinerelor cupluri și a cuplurilor aflate în dificultate.

- apostolatul prin ospitalitate: familia creștină nu trebuie să fie închisă în sine, ci trebuie să fie ospitalieră și să-i ajute pe toți în nevoi.

- apostolat prin mărturie: familiile creștine prin viața lor exemplară luminează celelalte familii și devin astfel o chemare la a primi vestea cea bună a Evangheliei¹²¹.

Biserica Romano-Catolică propune diferite domenii de apostolat, în angrenarea și atragerea tinerilor și a laicilor, în general spre valorile mai înalte ale societății, prin diversele grupări, asociații, comunități și mișcări ecleziale.

Grupările și asociațiile ecleziale favorizează reînnoirea comunităților ecleziale nu numai pentru faptul că îmbogățesc viața internă cu serviciile lor, ci și pentru că se stabilește un inter-schimb: parohia devine centrul de unitate al pluralismului asociativ, în timp ce grupările aduc o contribuție pozitivă pentru că ajută parohiile să devină comunitate, ajută parohia să aibă o fizionomie mai puțin instituționalizată și mai mult evanghelică¹²².

O temă vastă, luată în discuție în lumea romano-catolică, după Conciliul Vatican II o constituie condiția omului în lumea contemporană¹²³. Surprindem, așadar, contextul istoric și social în care trăiește omul, modul practic al omului de azi de a trăi viața, aspirații și idealuri, dificultăți și dezechilibre, speranțe sau dezamăgiri. Se pot constata în lumea contemporană mutații sau transformări psihologice, morale și religioase. Ca pentru orice etapă istorică, și pentru noua etapă istorică pe care o trăiește acum neamul omenesc, transformarea mentalităților și a structurilor influențează asupra valorilor moștenite. Tinerii, mai ales trăind într-o societate în care domină mentalități, precum cea consumistă sau cea lipsită de principii morale, ajung chiar să se revolte împotriva unor valori tradiționale. Ca atare, părinții și educatorii întâmpină dificultăți majore în îndeplinirea îndatoririlor lor de educare și formare a tinerii

¹²⁰ ? În ce privește apostolatul laicilor, a se vedea: W. Dancă (coord.), *Creștinii laici – identitate și misiune*, Editura Sapientia, Iași, 2001, M. Flik, *La Chiesa nel nundo contemporaneo*, Leumann, 1968, Papa Ioan Paul al II-lea și V. Messori, *Să trecem pragul speranței*, trad. S. Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1995.

¹²¹ Cf. A. Bisoc, *Parohia, comunitate de credință în caritate*, Editura Presa Bună, Iași 1999, p.100.

¹²² *Ibidem*, p 103.

¹²³ R. La Valle, *Il Concilio nelle nostre mani*, Morceliana Brescia, 1966, p. 134, apud Pr. Iosif Bisoc, *op. cit.*, p. 76-81.

generații. Este vizibilă o oarecare incapacitate de a echilibra și concilia valorile tradiționale moștenite cu noile atitudini și concepții despre viață¹²⁴.

În discursul de deschidere al celei de-a doua sesiuni conciliare, papa Paul al VI-lea a punctat obiectivele principale ale Conciliului Vatican al II-lea, obiective care, de altfel, se regăsesc deja în Enciclica aceluiași papă, intitulată „*Ecclesiam suam*”¹²⁵. Acestea sunt: 1. aprofundarea și exprimarea mai bine a conștiinței pe care Biserica o are despre sine; 2. reînnoirea Bisericii prin imaginea lui Iisus Hristos; 3. continuarea drumului care să ducă la unitatea tuturor creștinilor; 4. deschiderea dialogului între Biserică și lumea contemporană.

Un alt avantaj al preferinței Conciliului pentru „comunitatea cu Dumnezeu” apare prin găsirea unei căi de ieșire din vechiul impas al relațiilor ecumenice, atâta vreme cât Biserica Romano-Catolică a pretins rigid și exclusiv că este singura Biserică adevărată. Un popor poate fi împărțit, dar unitatea lui poate supraviețui neîntelegerii considerabile cum demonstrează, prin întreaga lor istorie, evreii în privința sa. Asupra scenei ecumenice, Conciliul încă pretinde că, într-adevăr, scaunul roman este centrul unității stabilit de Hristos, dar nu mai apare ca o cetate înconjurată de ziduri față de care te afli înăuntru sau în afară.

Una dintre cele mai cunoscute arii ale dezvoltării teologice la Conciliu a fost tratarea ierarhiei în termeni de „colegialitate”, concept greu de justificat față de devotații conservatori ai centralismului papal¹²⁶, dar care „cere mult mai puține explicații pentru frații noștri ortodocși”, cum spune Părintele Robert Murray¹²⁷, care au rămas familiari cu acest concept de bază, încă din timpurile patristice.

Conciliul dezvoltă conceptul de colegialitate atât în sens „orizontal”, cât și „vertical”. Primul sens exprimă interrelația bisericilor, conduse de episcopii lor, în comuniune frățească cu papa și între ei, și purtând răspunderea nu numai fiecare pentru eparhia sa, ci și colectiv pentru misiunea Bisericii în lumea creștină largă. Sensul „vertical” exprimă unitatea frățească a episcopului, clerului, monarhilor și laicilor în Biserica locală¹²⁸.

De la Conciliul II Vatican încoace ambiguitatea învățăturii sale despre colegialitate a fost exemplificată de o întortocheată serie de evenimente. În partea bună găsim simplificarea și descentralizarea structurii Bisericii atât prin încetarea Romei de a-și mai rezerva multe cazuri legale pentru ea însăși, cât și prin dezvoltarea conferințelor naționale episcopale. Idealul colegialității și al responsabilității pentru Biserica universală și-a găsit expresie în noul Sinod al episcopilor¹²⁹.

¹²⁴ Pr. Iosif Bisoc, *op. cit.*, p. 80-81.

¹²⁵ Prof. N. Chișescu, Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. P. Rezuș, „Mărturisirea de credință a Papii Paul al VI-lea”, în *O*, XXI (1969), nr. 2, p. 257-268.

¹²⁶ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, „Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea Vatican”, în *O*, anul XVIII, nr. 2, aprilie – iunie, 1965, p. 141.

¹²⁷ Rev. Prof. R. Murray, *art. cit.*, p. 29.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 29-30.

¹²⁹ Pr. asist. Dumitru G. Popescu, „Ecleziologia romano-catolică...”, *art. cit.*, p. 382.

Executarea decretelor lui Vatican II a fost destul de grea, pentru mulți episcopi, care au aflat pentru prima oară – cei mai mulți dintre ei la o vârstă înaintată – puncte de vedere teologice despre care nici n-ar fi gândit vreodată că ar putea fi avansate în Biserica Romano-Catolică. Dar ei, cel puțin, au luat parte la Conciliu. Acasă însă se afla un cler dominat de oameni mai în vârstă, cu aceeași pregătire ca episcopii, dar fără experiența Conciliului. Acestora li s-a cerut pe neașteptate să facă schimbări pentru care nu numai că nu erau pregătiți, ci chiar descalificați. Ascultarea „ad literam” fusese suprema virtute; acum, deodată, se preconiza inițiativă și libertate, și aceasta trebuia recomandată chiar și credincioșilor, cărora de asemenea li se predicase ascultarea ca supremă virtute¹³⁰.

O deosebită importanță s-a acordat educației creștine în viața omului și influenței ei din ce în ce mai mare asupra dezvoltării societății contemporane ce constituie pentru Conciliu obiectul unei atente reflecții. Într-adevăr, educația tinerilor, precum și o anumită formare permanentă a adulților devin, în condițiile actuale, în același timp mai ușoare și mai urgente.

Îndatorirea de a da educație, ce revine în primul rând familiei, pretinde ajutorul întregii societăți. Pe lângă drepturile părinților, anumite îndatoriri și drepturi revin societății civile, de vreme ce ea trebuie să orânduiască cele necesare binelui comun vremelnic.

În împlinirea îndatoririi sale de educație, Biserica Catolică, fără a neglija toate mijloacele adecvate, se preocupă în primul rând de acelea care îi sunt proprii. Primul dintre acestea este instruirea catehetică¹³¹, care luminează și întărește credința, hrănește viața după spiritul lui Hristos, duce la o participare activă și conștientă la misterul liturgic. Alte mijloace în cultivarea și educarea oamenilor sunt mijloacele de comunicare socială, numeroase asociații de cultură spirituală și fizică, mișcările de tineret și mai ales școlile.

În ceea ce privește activitatea misionară a Bisericii Romano-Catolice¹³², Conciliul II Vatican dorește să schițeze principiile activității misionare și să unească puterile tuturor credincioșilor în desfășurarea acestei laturi. Această misiune, pe care episcopii o au în frunte cu papa, trebuie să o îndeplinească cu rugăciunea și colaborarea întregii Biserici, rămâne una și aceeași, pretutindeni și în orice împrejurare. Activitatea misionară izvorăște în mod intim din însăși natura Bisericii, a cărei credință mântuitoare o propagă, a cărei unitate catolică o desăvârșește lărgind-o, pe a cărei apostolicitate se bazează, al cărei simț de colegialitate ierarhică îl exercită, a cărei sfințenie o mărturisește, o răspândește și o dezvoltă. Activitatea misionară între

¹³⁰ Rev. Prof. Robert Murray, art. cit., p. 31.

¹³¹ Printre documentele care subliniază importanța educației, amintim: Papa Paul VI, „Discurs către membrii Federației institutelor dependente de autoritatea bisericească”, 30 dec. 1963, Enciclice e Discorsi di S.S. Paolo VI, I Roma, 1964, p.601-603 apud „Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații” *op. cit.*, p. 207.

¹³² „Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții...”, *op. cit.*, p. 211.

neamuri se deosebește atât de activitatea pastorală exercitată față de credincioși, cât și de inițiativele pentru refacerea unității creștinilor.

Acestea două sunt strâns legate de activitatea misionară a Bisericii¹³³. Într-adevăr, dezbinarea dintre creștini dăunează cauzei sacre a predicării Evangheliei la toată făptura și multora le închide drumul către credință.

Se remarcă dorința Conciliului II Vatican de a reactiva, în Biserica Romano-Catolică unele practici existente în Biserică înainte de 1054, reactivare făcută sub impulsul practicii Bisericii Ortodoxe, care le-a păstrat.

a) Introducerea limbilor naționale în cult. Încă înainte de Vatican II, un curent al teologiei romano-catolice progresiste inițiasă o campanie pentru introducerea limbilor naționale în cultul catolic¹³⁴. La Conciliul Vatican II, unii părinți conciliari au prezentat următoarele motive pentru introducerea limbilor naționale în cult: fac accesibile diferite rituri; relevă diversitatea în unitate, prezintă valorile și tradițiile diferitelor popoare etc. S-au ivit trei curente: conservarea limbii latine ca limbă unică a Bisericii Romano-Catolice; păstrarea în principiu, a limbii latine, cu folosirea, în anumite părți din cult, a limbilor naționale – curent care a învins până la urmă; eliminarea limbii latine¹³⁵.

Documentul principal care a permis introducerea limbilor naționale în cultul catolic a fost constituția liturgică «De Sacra Liturgia», aprobată de papă și de Conciliu în 4 decembrie 1963¹³⁶.

b) Împărțirea sub ambele forme. Vechea practică ortodoxă a împărțirii cu Trupul și Sângele Mântuitorului a fost reintrodusă de Vatican II prin aceeași constituție «De Sacra Liturgia». Aceasta precizează cazurile în care episcopul locului, cu aprobarea Romei, poate permite această împărțire și anume: preoților, la masa hirotoniei lor; celor care fac mărturisirea de credință și neofitilor la masa de după botez¹³⁷.

c) Slujirea în sobor. Și această veche practică ortodoxă a fost reintrodusă, reglementarea făcându-se tot prin constituția „De Sacra Liturgia”. Aceasta afirmă că slujirea în sobor este permisă: la masa din joia patimilor, la masa din concilii, la reuniunile episcopilor și în sinoade, la masa binecuvântării starețului. Cu aprobarea

¹³³ Teologii romano-catolici afirmă că în această noțiune de activitate misionară e clar că sunt incluse de fapt și acele părți din America Latină în care nu există nici ierarhie proprie, nici o maturitate a vieții creștine și nici o suficientă propovăduire a Evangheliei. Nu este de resortul Conciliului să hotărască dacă aceste teritorii trebuie recunoscute sau nu de Sfântul Scaun ca teritorii de misiune.

¹³⁴ O. Rousseau cerea, încă din anul 1955, renunțarea la lb. latină în cultul catolic, căci „latina nu este limba niciunui popor și nu este înțeleasă de nimeni” (cf. O. Rousseau, „Liturgie et langues vivantes”, în *Vers l'unité chrétienne*, LXXV (1955), p. 51-55, apud Arhim. Bartolomeu Anania, „Catholicismul și problema limbilor liturgice”, în *O*, XIX (1967), nr. 1, p. 185-189.

¹³⁵ A Wenger, *Vatican II Chronique de la première session*, Paris, 1963, p. 86, apud Cezar Vasiliu, „Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă...”, art. cit., p. 120.

¹³⁶ V. Costin, „Problema limbilor liturgice actuale”, în *ST*, XVIII, (1966), nr. 7-8, p. 420-424.

¹³⁷ „La communione sotto le due specie”, în *La Civiltà Cattolica*, 1965, II, p. 192-193, apud Cezar Vasiliu, art. cit., p. 121.

episcopului locului, se poate extinde și la misele săvârșite în mănăstiri și la misele de la reuniunile preoților sau călugărilor.

d) Reînființarea diaconatului. Până la Conciliul II Vatican, în Biserica Romano-Catolică diaconatul¹³⁸ era numai o treaptă spre preoție (canonul 973 din Codul de drept canonic), cu obligativitatea celibatului (canoanele 123, 949 din același cod)¹³⁹. Discuția asupra acestei teme s-a încheiat în sesiunea a treia a Conciliului, când i s-a acordat votul definitiv, prin „De Ecclesia”, nr. 29. Aici se preciza că peste diaconi se pun mâinile nu pentru preoție, ci pentru slujire. Rolul lor este: administrarea Botezului, păstrarea și împărțirea Sf. Euharistiei, asistarea și binecuvântarea căsătoriilor, purtarea la muribunzi a Sf. Împărtășanii, citirea Sf. Scripturi, instruirea poporului.

O problemă deosebit de importantă a constituit-o chestiunea ecumenismului. Se remarcă dorința Conciliului de a colabora cu ceilalți creștini. „În textul definitiv al decretului despre ecumenism, spune Ed. Schlink, se vorbește expres de studierea în comun cu frații separați a misterelor divine, ca să conducă pe toți, prin emulație frățească, la o cunoaștere mai profundă și la o manifestare mai evidentă a inefabilelor comori ale lui Hristos ...”¹⁴⁰.

În același sens, un teolog român constată că „decretul despre ecumenism dă posibilitatea tuturor creștinilor de a colabora unii cu alții și cu toți ceilalți oameni de bună credință în domeniul social și de a-și spori contribuția la promovarea păcii și vindecarea marilor suferințe”¹⁴¹.

Perioada postconciliară înregistrează o creștere a numărului contactelor ecumenice dintre reprezentanții Bisericii Romano-Catolice și a celorlalte biserici, favorizată, în special, și de crearea Grupului mixt de lucru între Biserica Romano-Catolică și Consiliul Ecumenic al Bisericilor, la care participă și teologii ortodocși.

Așadar, în viața Bisericii Romano-Catolice au avut și au loc remarcabile dezvoltări, din ce în ce mai largi care, dacă nu pot fi cu ușurință evaluate, încă, sunt vrednice de a fi raportate. Din variate cauze, un număr crescând de catolici se simt atrași să se alăture altora în rugăciune comună, nu numai de natură liturgică.

Reforma liturgică catolică este unul dintre factorii care afectează această dezvoltare. Deși mulți credincioși conservatori sunt întristați de ceea ce ei numesc „descentralizarea” liturghiei, la mulți alți place simplitatea care, simt ei, transportă mai aproape de Cina cea de Taină, în special când Euharistia este săvârșită în lăcașuri particulare, practică ce a crescut mult după Conciliu. La astfel de slujire, catolicii care nu au gândit vreodată să îndrăznească a lua parte spontan, se simt atrași să se roage cu glas tare, după Evanghelie, și după Împărtășanie, sau cel puțin să împartă o meditație care este cu mult mai dorită cu ceilalți prezenți decât în vechea liturghie.

¹³⁸ J. Hornef, „Il diaconato a vita”, în *Concilium*, IV (1968) nr. 8, p.142, apud C. Vasiliu, art. cit., p.121.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 142-143.

¹⁴⁰ Pr. asist. Dumitru Popescu, art. cit., p. 435.

¹⁴¹ Diac. Prof. N. Nicolaescu, „Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unității creștine”, în *O*, anul XIX, 1967, nr. 2, p. 297.

O altă cauză a acestei dezvoltări este, în special în SUA, Germania și Anglia, răspândirea grupurilor ecumenice de rugăciune, în care mulți participanți au experimentat fenomene eliberatoare în rugăciunea lor, de felul celor aflate printre penticostali încă din jurul anului 1900. Trebuie relevat că, de când acest fenomen a început în Comuniunea Anglicană după al II-lea Război Mondial, iar în Biserica Romano-Catolică din 1966, s-a întâmplat multora dintre acei cărora le repugna sau li se părea ridicol orice fel de fenomen religios. Mai mult, efectele unei asemenea experiențe au fost de așa fel încât au făcut pe observatorii critici să-l aprobe mai degrabă, decât să-l dezaprobe. Nu a rezultat nici o schismă sau sectă; catolicii care experimentează aceste fenomene sunt adesea transformați din membrii deprimați, indiferenți sau rebeli, în convinși iubitori ai Bisericii, întorcându-se la primirea deasă a tainelor, intensă iubire a Bibliei și lucru activ de dragoste creștină¹⁴².

Mișcarea nu este organizată și unește, în mod esențial credincioși, călugări și preoți într-o comună frățietate. Această dezvoltare ni se pare una dintre cele mai impresionante și încurajante în catolicismul actual.

Când reflectăm asupra temelor pe care le-am abordat și asupra a tot ceea ce învățăm despre activitatea Sfântului Duh în Biserică și comunitate, vedem, ca și Iezechiel, și, în cele din urmă Sfântul Ioan Evanghelistul, care au văzut Râul apei vieții, curgând din templu spre răsărit și prin toată lumea, aducând irigare, împrejmuit de copacii tămăduirii și îndulcind apele mării celei amare. Acest râu poate avea multe înțelesuri, dar noi îl vedem ca râul Revelației divine pentru cel ce crede în toate formele lui. „Cu tine este izvorul vieții”¹⁴³. Izvorul este duhul și râul este înțelegerea Dumnezeuului celui adevărat de la începutul timpului.

În concluzie, Conciliul II Vatican a avut propria lui dialectică, transparentă de la un cap la altul. S-a preocupat de misterul Bisericii, dar l-a înrădăcinat în corpul episcopal. A tratat despre colegialitatea episcopală, dar a transformat colegiul episcopal în complement al papalității. A luat în considerare poporul lui Dumnezeu, dar l-a transformat în complement al episcopatului dominat de papalitate. S-a deschis față de lume și vrea să o ajute, dar caută să-și extindă influența asupra lumii pentru a o transforma în complement al unei Biserici identificată juridic cu păstorul universal de la Roma.

Marea carență a Conciliului Vatican II constă în faptul de a fi diluat adevărata semnificație a misterului Bisericii, a colegialității episcopale, a laicului, a ecumenismului și a lumii, pentru a le transforma în tot atâtea componente ale papalității. Are dreptate J. J. von Allmen¹⁴⁴, când spune: „Biserica Catolică ar trebui să înceteze de a mai opera cu imaginea cercurilor concentrice care merg de la ea însuși către lume, trecând degradat prin celelalte Biserici, prin iudaism, prin religiile monoteiste, pentru a atinge a-religio”.

¹⁴² Pr. Prof. D. Stăniloae, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, în *O*, anul XIX, 1967, nr. 4, p. 510.

¹⁴³ Rev. Prof. Robert Murray, art. cit., p. 37.

¹⁴⁴ Pr. asist. Dumitru Popescu, art. cit., p. 444.

IV. Concluzii

Interpretat într-o perspectivă istorică mai largă, cel de-al doilea Conciliu de la Vatican reprezintă sfârșitul căii pe care teologia latină a parcurs-o de la Fericitul Augustin și până astăzi. Ca să ilustrăm această afirmație, este nevoie de o scurtă incursiune în evoluția doctrinei latine despre grație.

Fericitul Augustin declara, la vremea sa, că „Hristos n-ar putea fi semn (sacrament), dacă n-ar fi om. El n-ar da harul dacă n-ar fi în același timp Dumnezeu”¹⁴⁵. Mai târziu, Petru Lombardul declară că „umanitatea lui Hristos este sacrificată în ea însăși, constituind principiul de sanctificare pentru creștini”¹⁴⁶. Dar acțiunea lui Hristos asupra credincioșilor nu se mai exercită prin divinitatea Sa, ci numai prin omenitatea pe care a asumat-o. Scolastica latină depășește rezerva Fericitului Augustin față de trup.

Astăzi, Vatican II spune că plinătatea darurilor create ale lui Hristos sălășluiesc în corpul episcopal dominat juridic de papalitate. Cât privește Duhul Sfânt, adus de Conciliu din nou în actualitate, este înțeles ca un complement al ierarhiei ce tinde să se identifice cu Hristos și Biserica. „Noi am transferat plenitudinea sacerdoțiului lui Hristos, a spus papa Paul al VI-lea, acestor frați care de acum înainte se vor chema episcopi, păstori ai credincioșilor și ai celor ce încă nu cred. Am infuțat în ei Duhul Sfânt”¹⁴⁷.

În fața Occidentului creștin de astăzi, Biserica Ortodoxă are desigur multe de făcut, pentru a-l determina să recunoască faptul că eclezologia ei „teocentrică este „într-adevăr aceea pe care Domnul a voit s-o descopere credincioșilor săi.

Situația tragică în care evenimentele politice au adus o mare parte a lumii ortodoxe, persecuțiile care, din 1959, riscă să reducă și mai mult ca număr și posibilități elementul uman al Ortodoxiei din Rusia, nu ne oferă prea multă consolare sau speranță.

În relațiile noastre cu frații catolici, trebuie înainte de toate, să încercăm să ne eliberăm reciproc de anumite neînțelegeri care, prea adesea, voalează reflecția teologică sănătoasă, și pun piedici dialogului veritabil.

Ortodocșii trebuie, în ceea ce îi privește, să se elibereze de ideea că eclezologia romană se reduce la o sete nemăsurată de putere și că în consecință, ar fi destul să limităm jurisdicția papală la Occident și să suprimăm „uniatismul”, pentru ca cele două Biserici să poată trăi în pace. A nutri astfel de speranțe înseamnă, de fapt, a aduce ofense fraților catolici: pentru ei, papalitatea nu e o formă de imperialism, chiar dacă Evul Mediu a făcut-o de multe ori să pară astfel, ci un articol de credință, un dar al lui Dumnezeu, dăruit pentru bunăstarea Bisericii, și la care ei au dorit ca noi să participăm, din dragoste autentică pentru noi, și din râvna sinceră pentru Domnul. Eforturile unioniste ale prezentului conciliu constau mai ales în căutarea unei soluții care ne-ar putea face să acceptăm acest dar fără prea mare greutate. Este esențial pentru dialogul nostru viitor ca noi să înțelegem acest lucru și să îi luăm cu adevărat în serios pe catolici¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Pr. asist. Dumitru Popescu, „Ecleziologia romano-catolică ...”, art. cit., p. 448.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 449.

¹⁴⁸ John Weyendorff, „Ortodoxie și catolicitate”, *op. cit.*, p. 167.

Însă și Roma, la rândul ei, trebuie să elibereze ecumenismul ei de falsele probleme și de neînțelegeri. Una din acestea constă în convingerea, reală sau aparentă în numeroase medii catolice, că schisma ar putea fi depășită printr-o simplă restaurare, în cadrul unității romane, a tradițiilor liturgice și practice ale Orientului creștin¹⁴⁹.

Accentul particular cu care Constituția „De Ecumenismo” vorbește despre „venerabilele liturghii orientale”, eforturile reale întreprinse în vederea de-latinizării celor câteva rituri hibride în uz astăzi în Bisericiile uniute, publicațiile savante remarcabile care reabilitează și tâlcuiesc adevărata semnificație a liturghiei orientale, nu vor servi într-adevăr la nimic dacă nu vor aduce cu ele o adevărată confruntare teologică, care depășește cu mult problema istorică Orient-Occident, și pune în discuție Roma însăși, în calitate de criteriu al credinței: ceea ce teologia ortodoxă are cu adevărat autentic, ceea ce instinctul evlaviei populare are mai profund în lumea ortodoxă, nu e simplul conservatorism liturgic și dorința de a păstra o formă „orientală” a creștinismului, amenințată de către latini, ci o concepție a Bisericii, valabilă atât pentru Orient, o credință „catolică”, care nu doar continuă tradiția orientală, ci răspunde în egală măsură aspirațiilor legitime ale reformatorilor și reprezintă, în consecință, „soluția” dramei ce divizează Occidentul din secolul al XVI-lea. Un adevărat ecumenism ortodox presupune așadar o responsabilitate occidentală¹⁵⁰.

J. J. von Allmen scria recent: „Ceea ce bisericile reformate așteaptă de la Bisericiile ortodoxe este ca ele să facă Roma, atât de grijulie astăzi, să nu le contrazică, să înțeleagă că în ochii lor ea nu rezumă, la ea singură, creștinătatea Occidentului, că ea trebuie, de aceea, să abordeze într-o manieră nu doar diplomatic, ci și teologic reînnoită, examenul Reformei din secolul al XVI-lea”¹⁵¹.

A face înțelese aceste dimensiuni: iată sarcina ecumenică veritabilă a teologiei ortodoxe de astăzi. Iar aceasta nu este o sarcină doar intelectuală, nici doar ecumenică, e vorba de a realiza, chiar în interiorul Bisericii Ortodoxe, o stare de lucruri care să manifeste în practică „eclezialitatea” căreia pretindem că îi suntem martori.

The Theology and Life of the Roman-Catholic Church as Reflected in the Documents of the Second Vatican Council. The second council of Vatican brought to the Roman-Catholic Church a new spirit, reflected by the tendencies for unity, which had become manifest in the entire Christian world. The issues discussed by the Council revealed that the Roman-Catholic Church had opened the way to modernism and the implementation of new ideas in order to release its ecumenism from false problems and misunderstandings.

¹⁴⁹ Cezar Vasiliu, „Opinii ale ÎPS Mitropolit Hrisostomos de Mira, cu privire la dialogul între catolici și ortodocși”, în *O*, anul XXIV, nr. 2, aprilie-iunie, p. 309-310.

¹⁵⁰ Prof. Robert Murray, „Ce speră un catolic de la dialogul cu Ortodoxia”, trad. de Arhim Antonie Plămădeală, în *O*, anul XXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1970, p. 150.

¹⁵¹ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 168.

Antropologia și problemele actuale de bioetică*

Drd. Șerban George Paul DRUGAȘ

I. Contextul și domeniul bioeticii¹

După ce Dumnezeu, în capitolul 28 al *Deuteronomului*, arată binecuvântările cuvenite celor care Îl ascultă și necazurile de care au parte cei ce umblă pe căile păcatelor, iar în capitolul 29 își înnoiește legământul Său cu Israel, amintind evreilor datoria lor de a purta făclia adevăratei credințe în Dumnezeu în mijlocul popoarelor politeiste, până ce Mesia va universaliza dreapta credință. După toate acestea, în capitolul 30, Domnul Dumnezeu, prin profetul său Moise, începe prin a sublinia din nou iertarea cuvenită celor ce se pocăiesc și osânda celor împietriți, de data aceasta la nivelul unei și mai înalte teologii morale, despovărate de abundența exemplificării din capitolul 28 (care are și ea rostul ei pedagogic). Toate binecuvântările sunt urmarea ascultării care reface puntea dintre Dumnezeu și umanitate, punte distrusă prin păcatul strămoșesc dar și prin toate păcatele personale care urmează răutății, trufiei, autoiluzionării celui dintâi. Binecuvântarea vine «**De vei asculta glasul Domnului Dumnezeului tău, păzind și împlinind toate poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, și de te vei întoarce la Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău**» (*Deut* 30, 10). *Deuteronomul*, „a doua lege”, repetarea sau recapitularea Legii, pune un foarte mare accent pe *ascultarea* de această Lege dumnezeiască, a cărei esență au primit-o evreii în Decalog și care este explicată în tot Pentateuhul începând cu Ieșirea, capitolul 20. Nu departe de textul citat, avem *șema Israel*: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta.» (*Deut* 6, 4-5).

* Referatul este prezentat spre publicare, în cadrul tezei de Doctorat în Teologie cu titlul „Antropologia în lumina Revelației și a științei”, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan.

¹ Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 27. Roger B. Dworkin, *Limits. The Role of Law in Bioethical Decision Making*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996, p. 18. Luc Ferry, *Noua ordine ecologică. Copacul, animalul, omul*, trad. Alin Tat și Ciprian Vălcău, Editura Augusta, Timișoara, 1999, p. 156. Hristu Andrușos, *Sistem de morală*, trad. din gr. Dr. Ioan Lăncrănjan și Prof. Ermis Mudopoulos, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1947, p. 202. Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleșu, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 34-49, 60, 76-86, 80-83. Nikolai Berdiaev,

Revenind la Deuteronomul, capitolul 30, luat aici în mod special în discuție pentru scopul nostru, îmi reține atenția textul : «Căci porunca aceasta care ți-o poruncesc eu astăzi nu este neînțeleasă de tine și nu este departe. / Ea nu este în cer, ca să zici: Cine se va sui pentru noi în cer, ca să ne-o aducă și să ne-o dea s-o auzim și s-o facem? / Și nu este ea nici peste mare, ca să zici: Cine se va duce pentru noi peste mare, ca să ne-o aducă, să ne facă s-o auzim și s-o împlinim? / Ci Cuvântul acesta este foarte aproape de tine; el este în gura ta și în inima ta, ca să-l faci. / **Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul, / Poruncindu-ți astăzi să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui și să împlinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și să te**

Despre menirea omului, trad. Daniel Hoblea, Editura Aion, Oradea, 2004, p. 284. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene”, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu (coord.), *Știință și teologie, preliminarii pentru dialog*, Editura XXI Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 14-18. Jean-François Malherbe, *Préface la La responsabilité éthique dans le développement biomédicale*, par Centre d'Etudes Biomédicales de l'Université Catholique de Louvain en collab. avec l'Académie Internationale de Philosophie et Sciences, CIACO, Louvain-la-Neuve, 1987, pp. 12-21. Cf. Nigel Rapport, „Towards the Holy Grail of a 'scientific morality'”, în *Anthropology Today*, Royal Anthropological Institute, vol. 17., no. 3, june 2001, pp. 1-2 – pozitivismul. Thommas Hanna, *Bodies in Revolt. A Primer in Somatic Thinking*, Dell Publishing Co., Inc., 1972, *passim*. Dr. Nicolae C. Paulescu, *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau Știința mărturisitoare*, crestomanție de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2002, pp. 155-256. Id., *Fiziologie filozofică*, vol. 1 (*Instincte, patimi și conflicte*), Editura Anastasia, 1995, p. 100. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMBOR, București, 1993, pp. 63-72. Cf. G. Belot, „L'efficacité pratique de la morale laïque”, în *Morale religieuse et morale laïque*, Librairie Felix Alcan, Paris 1914, pp. 33-106 : morală laică este considerată morală în ea însăși, până la pleonasmul sintagmei, ca morală naturală, neperversită de regulile care ar fi fost introduse artificial de religiozitate. Philippe Moureaux, „Avant-propos”, în *Bioéthique : Jusq'ou peut-on aller ?*, Dossier edité par Jacques Lamaire et Charles Sussane, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 7. Yvon Englert, „Les comités bioéthiques”, în *Bioéthique : Jusq'ou peut-on aller ?*, Dossier edité par Jacques Lamaire et Charles Sussane, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, pp. 49 sq. Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, I, 7d, pp. 79-81. Philippe Moureaux, *Avant-propos*, în *Bioéthique : Jusq'ou peut-on aller ?*, Dossier edité par Jacques Lamaire et Charles Sussane, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 7. Cf. Ilie Părvu, *Introducere în epistemologie*, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 13 sq. Cf. Gh. Florovski, „Ethosul Bisericii Ortodoxe”, în *MA*, 10-12, octombrie-decembrie, 1981, pp. 734-749. Cf. Pr. Prof. N. Mladin, „Morală creștină și progresul social”, în *MMS*, nr. 5-6, 1959, pp. 314-320; Prof. N. A. Zabolotski, *Natura și omul creștin*, trad. V.I. Georgescu, în *MMS*, nr. 5-6, 1973, pp. 322-330; Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevșchi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, pentru institutele teologice, vol I, EIBMBOR, București, 1979, pp. 212 sq., 287 sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și tainele Bisericii”, în *O*, XXVIII, nr. 1, 1976, p. 11. Cf. Dr. Dan Toplicianu, *Bioetica versus Spirit*, <http://editura.trinitas.ro/cm/2001/06/bioetica.php>; *Biroul de presă și comunicații al Patriarhiei Române*, <http://editura.trinitas.ro/cm/2001/06/bioetica.php>. Cf. Victor Săhleanu, *Etica cercetării științifice*, Editura Științifică, București, 1967, *passim*. Cf. Nicolae, Mitropolitul Banatului, „Bisericele și ONU”, în *Învierărea*, Arhiepiscopia Timișoarei și Caransebeșului, anul IV, nr. 24 (138), vineri 15 decembrie, 1995, p. 1. Nicolae Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Editura Amacord, Timișoara, 1994, p. 110. Wilfred Beckerman and Joanna Pasek, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, 2001, p. 167. Arhipresb. John Breck, „Dilemele bioetice și Ortodoxia”, trad. Sebastian Moldovan, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, p. 4.

binecuvânteze Domnul Dumnezeuul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni. / Iar de se va întoarce inima ta și nu vei asculta, ci te vei lăsa ademenit și te vei închina la alți dumnezei și le vei sluji lor, / Vă dau de știre astăzi că veți pieri și nu veți trăi mult în pământul pe care Domnul Dumnezeu ți-l dă și pentru a cărui stăpânire treci tu acum Iordanul. / Ca martori înaintea voastră iau astăzi cerul și pământul: viață și moarte ți-am pus eu astăzi înaintea, și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi. / Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să ascuți glasul Lui și să te lipești de El; căci în aceasta este viața ta și lungimea zilelor tale, ca să locuiești pe pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău cu jurământ l-a făgăduit părinților tăi, lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, că îl va da lor» (*Deut* 30, 11-20). Am redat întreg pasajul, întrucât și contextul este important: porunca lui Dumnezeu nu este departe de noi, pentru că, așa cum va arăta mai târziu Sfântul Apostol Pavel, glasul conștiinței se face auzit în orice om, pentru că oricine este creat după chipul lui Dumnezeu: «Căci nu este părtinire la Dumnezeu! (...) Fiindcă nu cei ce aud legea sunt drepți la Dumnezeu, ci cei ce împlinesc legea vor fi îndreptați. / Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, / Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau îi și apără, / În ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor.» (*Rm* 2, 11-16). În modernitate există numeroase discuții privitoare la reperele, valorile sau modelele morale, dar aceasta se întâmplă nu din alt motiv decât acela că lumea euro-americană, clădită pe baze creștine, s-a lepădat de aceste fundamente ale sale și, în gândirea ei filosofică, de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, care este „foarte aproape de noi, în gura și în inima noastră”, forțând până și pe atei, pe filosofi emotiviști sau raționaliști să recunoască aceleași valori morale, ca intrinseci omului, fără să se poată pune de acord toate aceste curente de gândire asupra originii acestor valori.

Iată care este, potrivit învățăturii limpezi a lui Dumnezeu, adevărata Viață: «Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul, / Poruncindu-ți astăzi să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să umbli în toate căile Lui și să îplinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și să te binecuvânteze Domnul Dumnezeuul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni.» (*Deut* 30, 15-16). Viața este respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Cum ne avertizează și Ecclesiastul, în încheierea amarului său rechizitoriu asupra deșertăciunilor vieții: «Iată pe scurt; tot ceea ce ai auzit aceasta este: Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile Lui! Acesta este lucru cuvenit fiecărui om. Căci Dumnezeu va judeca toate faptele ascunse, fie bune, fie rele» (*Ecccl* 12, 13-14). Iisus Hristos spune același lucru tânărului bogat care voia să moștenească viața veșnică (*Mc* 10, 17), anume să îplinească poruncile (*Mc* 10, 19: «Știi poruncile»). Adevărata viață este împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, pentru că viața omului se întemeiază pe spiritualitatea sa. Chipul lui Dumnezeu, omul, își găsește rostul atunci când se aseamănă cu Dumnezeu, iar *biologia* omului este în primul rând una spirituală. În afara dimensiunii spiri-

tuale, omul își va căuta în zadar reperele moralității. Omul are de ales între viață și moarte, adică între a-L asculta pe Dumnezeu sau nu.

Astfel, din punct de vedere al antropologiei *creștine* (sau, în spirit larg ecumenic, o bioetică a credinței în Dumnezeu), bioetica nu este o etică a trupului pentru trup, ci a trupului pentru spirit. Acest aspect deosebește net bioetica teologică de numeroasele discuții fără sfârșit ale bioeticii trupului pentru trup și pentru plăcerile lui păcătoase, egoiste. Din acest motiv, care desparte, între altele, în mod net, credința de necredință, apar două tabere ireconciliabile și în bioetică. Avortul, clonarea, eutanasia și celelalte, vor fi privite absolut diferit din perspectiva credinței, respectiv din afara ei. Teologia este acuzată de dogmatism, dar dacă a arăta calea spre mântuire și spre adevărata fericire a spiritului, în locul surogatelor oferite de plăcerile egoiste înseamnă dogmatism, acesta este categoric preferabil, întrucât îl scoate pe om din cercul său strâmt și îl poziționează cu deschidere față de Dumnezeu și față de semenii. De asemenea, acest „dogmatism” al credinței are meritul de a umple un gol imens pe care relativismul moral de orice fel nu îl va putea umple: reperul moral divin, întrupat în modelul absolut, Iisus Hristos.

Ca domeniu de competență, bioetica se ocupă de orice interferență semnificativă dintre biologie sau medicină și etică. Acele interferențe sunt semnificative care au generat discuții, problematizând lumea științifică internațională în legătură cu etica diferitelor tehnici bio-medicale. Aceste probleme au apărut mai ales în secolul XX, odată cu progresul tehnic fără precedent.

Bioetica se interesează de ecologie deoarece aceasta, vizând aspectele delicate ale relației om-natură, efectele poluării, ale industrializării sau suprapopulării îndeosebi în zonele sărace ale Globului, impune o evaluare etică. Etică socială are atingere cu bioetica întrucât, spre exemplu, ajutorarea țărilor sărace, sau transsexualismul, fiind probleme de biosociologie, au o însemnată latură etică. Medicina este, în mod evident, în centrul preocupărilor bioeticii, datorită noilor tehnici de inginerie genetică (IG), a clonării, a fertilizării in vitro, a transplantului de țesuturi și organe ș.a. Eugenia apare din nou în discuțiile bioeticii, deoarece, dacă lumea a renunțat la rasișmul vulgar de pe vremea nazismului, ne confruntăm cu o recrudescență a ideilor eugenice datorită tehnicilor biomedicale care favorizează manipularea genetică în sens eugenic, fie ca un capriciu al celor bogați care își permit acest lucru, fie chiar sub semnul și mai sumbru al marilor interese politico-economico-militare. Experimentele ingineriei genetice în primul rând interesează bioetica în general, iar pe cea creștină în mod special, deoarece acestea aduc adesea o ofensă demnității umane, neținând seama deloc de perioada intrauterină a acesteia. Sporirea resurselor prin tehnici bio-medicale (inclusiv inginerie genetică sau clonare) pentru hrană sau medicamente nu este condamnată din punct de vedere creștin atâta vreme cât se asigură toate condițiile pentru sănătatea consumatorilor.

II. Boala – atitudinea etică a bolnavului și față de bolnav

1. *Boala*.² Citind cu atenție textul biblic din *Fc* 3, 16-24, unde Dumnezeu îi alungă din rai pe Adam și Eva, nu găsim nicăieri specificat ad litteram termenul „boală” între urmările păcatului strămoșesc. Acesta va apărea abia în *Fc* 29, 17, în legătură cu una dintre cele două soții ale lui Iacov: «Lia era *bolnavă* de ochi, iar Rahila era *chipeșă* la statură și tare frumoasă la față». După o sută patruzeci și șapte de ani de viață, Iacov, binecuvântându-și fiii în pragul morții, îi spune fiului său Iosif, pe care îl conjură să-l îngroape în țara sfântă: «Tatăl tău e bolnav» (*Fc* 48, 1). Lungimea mare a vieților patriarhilor dinainte de potop (*Fc* 5) arată, cu toate erorile posibile la înregistrarea acestor vârste, starea mai bună a sănătății acestora, raportat la marea lor longevitate. Cu toate acestea, problema bolii trebuie căutată tot în *Fc* 3, 16-24, în legătură cu părăsirea stării paradisiace de către primii oameni. Aici apar termeni precum „necazuri” și „dureri”, legate îndeosebi de sarcina și nașterea femeii, respectiv „osteneală”, legat de munca bărbatului. Categorie, aceste suferințe nu definesc moartea promisă de Dumnezeu ca pedeapsă a păcatului, dar o premerg, într-o existență deja viciată inclusiv din punct de vedere biologic, pot fi asociate bolii, uneori drept cauze, iar alteori ca simptome.

Păcatul produce dezechilibre: între om și Dumnezeu, între oameni, între om și natură, în interiorul naturii omului. Ultimul tip de dezechilibre este cauza, pe plan sufleteș, a unei anume tentabilități inevitabile a firii omenești, o anume înclinare ineluctabilă spre păcat, de care vorbește și Sfântul Apostol Pavel: «Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc» (*Rom.* 7,19). Iar

² Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri IV, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, pp. 653-663. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, Editura «Oastea Domnului», Sibiu, 1997, pp. 46-49. David Hugh Framer, *Oxford Dicționar al Sfinților*, trad. Mihai C. Udma, Elena Burlacu, art. sfinți români prof. univ. Dr. Remus Rus, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 59. Omul este supus bolii datorită stării sale căzute – cf. și Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Boala și tămăduirea sufletului în tradiția ortodoxă*, trad. Constantin Făgețean, Editura Sofia, București, 2001, pp. 65 sq. Prof. Dr. Doc. M. Saragea (coord.), *Tratat de fiziopatologie*, Editura Academiei RSR, București, 1985, vol. I, p. 40. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, Cap. 26, în *Scrieri II*, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 323-326. Cf. Pr. Ioan C. Teșu, *Teologia necazurilor*, Editura Christiana, București, 1998, pp. 85 sq – „Necesitatea necazurilor”. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, 1997, vol. II, pp. 100-101. *Acta Apostolicae Sedis*, 1949, la J. De Greef, *Nature et artifice*, în *La responsabilité éthique dans le développement biomédicale*, par Centre d'Etudes Biomédicales de l'Université Catholique de Louvain en collab. avec l'Académie Internationale de Philosophie et Sciences; CIACO, Louvain la Neuve, 1987, p. 59. Cf., în aceeași lucrare articolul lui Sergio Zorilla, *Examen de la notion de manipulation du comportement*, la pp. 141 sq. John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. Pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, EIBMBOR, București, 1996, p. 266. Cf. Sfântul Grigorie cel Mare, *Dialoguri despre moarte*, V, 4, trad. George Bogdan Țăra, Editura Amacord, 1998, p. 34. Cf. Sfântul Petru Hristologul, „Omilia 156, Despre arătarea Domnului și despre magi”, în *Omilii tematice*, trad. Pr. Radu N. Vasile, Editura Anastasia, București 1999, p. 85. Mitropolit Dr. N. Mladin, prof. diac. Dr. Orest Bucevschi, prof. dr. Constantin Pavel, prof. diac. Dr. Ion Zăgrean, *Teologia morală ortodoxă*, vol. II, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 82.

pe plan trupesc, fizic, omul este supus durerii, suferinței, bolii. Dar, după cum nu putem să ne eschivăm de responsabilitatea păcatelor personale, mai ales acum, când Iisus Hristos ne eliberează de legea păcatului și a morții (Rm 8, 1-4), tot astfel, este incorectă de data aceasta învinuirea excesivă a persoanei bolnave pentru păcatele sale – Iisus Hristos, vindecându-l pe orb la scăldătoarea Siloamului răspunde corului acuzator: «Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu.» (In 9, 1-3). Uneori oameni drepti precum Iov sau sfinți ai Bisericii au pățit din cauza unor boli, pentru ca, prin iconomia lui Dumnezeu, să se descopere și mai mult credința lor, smerenia lor să strălucească și mai puternic. Iisus Hristos ne cere să nu ne pripim cu judecata noastră și, mai ales, să nu judecăm după impresiile exterioare: «Nu judecați după înfățișare, ci judecați judecată dreaptă.» (In 7, 24); «Voi judecați după trup; Eu nu judec pe nimeni. Și chiar dacă Eu judec, judecata Mea este adevărată, pentru că nu sunt singur, ci Eu și Cel ce M-a trimis pe Mine.» (In 8, 15-16). Avem de altfel și exemplul biblic al Sfântului Apostol Pavel, care a rămas, se pare, cu o boală a ochilor după viziunea de pe drumul Damascului, care l-a convertit: «Și pentru ca să nu mă trufesc cu măreția descoperirilor, datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori am rugat pe Domnul ca să-l îndepărteze de la mine; Și mi-a zis: Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune. Deci, foarte bucuros, mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Cor 12, 7-10). Având asemenea exemple, creștinii nu vor privi boala cu angoasa unui necredincios, harul Mântuitorului, care a săvârșit atâtea minuni ale vindecărilor, fiind mai puternic decât orice boală. Creștinul gândește că s-a îmbolnăvit dintr-o rațiune știută de Dumnezeu, fie datorită păcatelor sale, fie ca o încercare față de care trebuie să se raporteze cu demnitatea credinței. Prietenii, rudeniile și toți cei apropiați celui bolnav, precum și doctorii, sunt călăuziți de credința creștină a se raporta față de bolnavi cu adânci sentimente de compasiune, milostenie, dragoste, având în minte felul în care Mântuitorul răsplătea credința oamenilor fără preget prin minunile vindecărilor Sale, răsplătă pe care o oferă și astăzi, alături de toată alinarea sufletească, celor credincioși, prin Taina Sf. Maslu, despre care avem o primă referire la Iacov 5, 14-15: «Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate se vor ierta lui».

2. *Psihismul și bolile psihice.*³ *Handicapul psihic.* Sfinții Părinți ai Bisericii au interpretat pe terenul Revelației ideea provenită din filosofia greacă potrivit căreia rațiunea este cârmuitoarea poftei și a mâinii (cei doi „cai” ai lui Platon, ținuti în frâu de rațiune⁴). Excesele sunt condamnabile și pătimăse. Lipsa poftelor poate fi interpretată fizic, drept lipsă de vitalitate biologică, or aceasta nu este recomandabilă în credința creștină unde viața, ca dar al lui Dumnezeu și teren de luptă pentru mântuire are o mare prețuire. În plan spiritual, lipsa poftelor înseamnă akedie, lene spirituală, lipsa motivației pentru lupta duhovnicească, apatie rea, care duce la nelucrarea mântuirii, lipsa nevoițelor – remedii ei fiind dragostea de Dumnezeu care impulsionează toată fapta bună. Poftea excendentă de viață biologică poate duce la lăcomie, egoism, vizând satisfacerea tuturor dorințelor cu ajutorul a ceea ce oferă făptura, în locul lui Dumnezeu, dorind plăcerea trecătoare în locul fericirii veșnice alături de Dumnezeu – cf. *Romani* 1, 21-25: «Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu L-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. / Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. / Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târătoarelor. / De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească tru-

³ Cf. Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă – Știința Sfinților Părinți*, trad. Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea – Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, pp. 113 sq. Cf. Carl Gustav Jung, *Prima parte. Psihologia analitică. Temeiuri*, trad. Suzana Holan, Editura Anima, București, 1994, p. 34. Cf. Sigmund Freud, *Opere*, 3, *Psihologia inconștientului*, trad. Gilbert Lepădatu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Roxana Melnicu, Editura Trei, București, 2000, pp. 23 sq, 59 sq., 91 sq., 215 sq., 219 sq., 240 sq. Sigmund Freud, *Totem și tabu*, în *Opere*, 4, *Studii despre sociologie și religie*, trad. Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, 2000, *passim*; Dr. Alfredo Fernandez-Zoila, *Freud și psihoanalizele*, Liliana Voicu și Liliana Valeria Dimciu, Editura Humanitas, 1996, *passim*. Cf. Mihaela Mircea, *Psihologie cognitivă*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 34-35. Cf. Mielu Zlate, *Introducere în psihologie*, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 117, 124-133. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, 1996, pp. 261 sq. Cf. Nikolai Berdiaev, *Despre menirea omului*, trad. Daniel Hoblea, Editura Aion, p. 59. Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, „Morală creștină și psihiatriă”, în *O*, anul XLVI, nr. 4, octombrie-decembrie, București, 1994, p. 42. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Îngustarea și uscarea persoanei prin patimile egoiste și înălțarea și lărgirea ei în Hristos prin harul dumnezeiesc*, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 202 sq. Cf. G. Belot, „L'efficacité pratique de la morale laïque”, în *Morale religieuse et morale laïque*, Librairie Felix Alcan, Paris 1914, p. 65. Cf. M. Mironescu, *Etica evoluționistă și etica creștină*, Tipografia „Cărilor bisericești”, București, 1893, p. 136. Cf. Ieromonahul Damaschin Christensen, „Prefața editorului”, la Ieromonah Serafim Rose, *Cartea facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2001, pp. 16-18. Sebastian Moldovan, „Putem accepta definiția cerebrală a morții”, în *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 58. Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 129-131. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, 1996, p. 261. Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii, suferinței și morții*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, 2004, pp. 99 sq., 171 sq. Mielu Zlate (coord.), *Psihologia la răspântia mileniilor*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 319-333.

⁴ Cf. Platon, *Phaidros*, 246 E sq., cf. în Platon, *Opere complete II*, trad. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, 2002, pp. 360 sq. (*Phaedr.* 253.c.7 – d.3, p. 370). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, în *op. cit.*, p. 363.

purile lor între ei, / Ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii, în locul Făcătorului, Care este binecuvântat în veci, amin!». Excesul poftelor pătimase înseamnă „căderea de-a stânga”, prin poftele trupești. Excesul de zel (implicit, poftă) spiritual poate duce, fără o ascultare de un duhovnic, la căderea „de-a dreapta”, din mândrie. Excesului poftei (trupești ori spirituale) i se opune ca remediu prudența, moderația și, foarte important, discernământul, numit de Sfinții Părinți „dreapta socoteală”. Aceasta deoarece excesul înseamnă o lipsă de control rațional. Dacă *pofta* înseamnă „atracție”, care trebuie să fie controlată de rațiune, pentru ca, pe de o parte, omul să lupte după lege ca să poată lua cununa (2 Tim 2, 5: «Iar când se luptă cineva, la jocuri, nu ia cununa, dacă nu s-a luptat după regulile jocului»), iar pe de altă parte, rațiunea sănătoasă aprinde prin credință atracția de Dumnezeu, atunci *mânia* este „respingerea”, care trebuie să-și aibă modelul în mânia cea dreaptă a lui Dumnezeu față de păcat. Cel ce poate gândi asemeni cu Dumnezeu, care ne spune prin glasul profetului Iezechiel, «Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu » (Iez 33, 11), acela nu va putea ține mânia sa după apusul soarelui (Ef 4, 26: «Mâniați-vă și nu greșiți; soarele să nu apună peste mânia voastră»), ci va ierta, ca și Dumnezeu, „de șaptezeci de ori câte șapte” (Mt 18, 21-22), adică pentru orice întoarcere la bunătate a aproapelui său.

Toate aceste probleme sunt de natură spirituală, de domeniul aceluia psyche pe care psihologia modernă îl ignoră începând de la Freud, căutând tot răspunsul în relația dintre cenzura morală a supraeului (superego) și impulsurile pătimase ale sine-lui (id), pe care eul (ego) trebuie să le echilibreze. Este același echilibru între atracția fizică sau spirituală (cf. libido-ul id-ului, care poate fi thanatos sau eros, după cum pasiunile se orientează spre vitalism sau „akedie”) și respingerea, tot fizică sau spirituală, reprezentată de cenzura sistemului de valori pe care societatea (și mai ales familia) le inculcă superego-ului. Cu două amendamente: relația sufletului cu Dumnezeu este ignorată, iar planul spiritual este văzut ca decurgând din cel fizic, așadar în mod inversat față de tradiția iudeo-creștină, unde dezechilibrele fizice sunt urmarea unui dezechilibru spiritual comun al naturii umane, păcatul primordial, și a vulnerabilității psiho-fizice generate de acesta, precum și de păcatele personale. Din cauza unei atari perspective limitate, psihanaliza caută cel mult împăcarea persoanei cu propriile vicii, detensionarea, dez-angoasarea ei și, cel mult, menținerea unui frâu asupra patimilor excesive. Dar aceasta nu înseamnă remediu. Atâta vreme cât ignoră faptul că dezechilibrele psihice ale omului provin din starea sa spirituală căzută, psihologia se reduce la constatări ale unor stări de fapt inexplicabile până la capăt și recurge la paleative. Nimeni nu contestă meritele psihologiei care s-a dezvoltat considerabil ca știință, ci doar reflexul „pozitivist” care se constată și în acest domeniu, reflex care neagă transcendentul chiar cu riscul de a nu putea explica mulțumitor imanentul doar prin sine. Bolile spirituale își găsesc remediu în Biserică, Sfânta Spovedanie fiind suprema reparație, prin care sufletul poate cu adevărat progresa pe măsura sincerității lui, a râvnii și ascultării sale de Dumnezeu prin intermediul du-

hovnicului. Ascultarea, pierdută în raiul cel dintâi, prin întâiul Adam, îl aduce pe om la raiul cel de-al doilea, prin al doilea Adam, Iisus Hristos (cf. *Rom. 5,17*: «Căci, dacă prin greșeala unuia moartea a împărțit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a darului dreptății vor împărți în viață prin Unul Iisus Hristos»).

Desigur, dincolo de bolile spirituale, pentru care este recomandabil ca psihologul să coopereze cu preotul, sunt bolile psihice în care trupul este incapabil să exprime deplin spiritualitatea aceluia om datorită unui retard mental (genetic sau dobândit datorită unor factori stresanți fizici, cum ar fi alcoolul, bolile sau psihosociali, cum ar fi mediul familial distructiv). În cazul bolilor psihice, preotul este dator să colaboreze cu psihologul și psihiatrul, întrucât problema nu ține de voința liberă a omului, încât să se constituie în problemă de moralitate, ci o depășește pe aceasta, ca handicap psihic.

3. *Bolile, necazurile, suferințele – câteva idei biblice asupra subiectului.*⁵ Din Vechiul Testament rețin următoarele idei în legătură cu boala:

– Boala se află printre blestemele Domnului asupra celor care se abat de la poruncile Lui și asupra celor care se întorc la idolatrie de la dreapta credință, iar mi-
lostivirea și vindecarea fac parte din binecuvântările celor credincioși (cf. *Ieș 15, 26; Ieș 23, 25; Lev 26; Deut 7, 12-16; Deut 28, 58-60; Deut 29, 18-26*).

În mod asemănător, între plăgile Egiptului se înscriu bolile animalelor și oamenilor, iar mai apoi, moartea întâilor născuți ai egiptenilor, în paralel cu crucea și sfințirea evreilor, datorită legământului pe care Dumnezeu și-l ține față de poporul Său (*Ieș 9, 10-11; Ieș 11-13*).

O mare atenție se acordă bolilor contagioase, precum lepra, al cărei leac nici astăzi nu este cunoscut, precum și igienei preventive (cf. *Lev 13-14 ș.a.*).

Copiii sunt uneori loviți de boli pentru păcatele părinților, cum i s-a întâmplat lui David, căruia i-a murit primul copil cu femeia lui Urie (2 Rg 12), comandantul hitit a cărui crimă a plănuțit-o pentru Batșeba, femeia lui; dar dreptatea lui Dumnezeu, ca mânia asupra păcatului, ale cărei căi sunt uneori neînțelese oamenilor, nu lovește niciodată fără măsură, întrucât tot Scriptura ne spune despre următorul copil al lui David cu Batșeba: «Și a mângâiat David pe Batșeba, femeia sa, a intrat la ea, s-a culcat cu ea și ea a zămislit și a mai născut un fiu și i-a pus numele Solomon. Domnul l-a iubit pe acesta, / Și a trimis pe proorocul Natan, și acesta i-a pus numele Iedida, adică iubitul Domnului, cum îi spusese Domnul» (2 Rg 12, 24-25).

– Faptul că vindecarea miraculoasă vine de la Dumnezeu, prin oamenii Săi aleși sau prin îngeri apare frecvent în Vechiul Testament – un exemplu îl reprezintă și vindecarea lui Tobit, tatăl lui Tobie de către îngerul Rafael cu ajutorul unei alifii

⁵ Mitropolit Dr. N. Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, vol. II, pp. 112 sq., respectiv 117 sq., 143 sq.; Dr. George Stan, *op. cit.*, 2001, p. 56. Cf. tratarea exhaustivă a problemei bolii la Jean-Claude Larchet, *op. cit., passim* (pp. 61 sq. pentru bolile fizice, trupești).

din fiere de pește (*Tob* 11 – chiar dacă relatarea apare într-o carte necanonică, fenomenul vindecărilor miraculoase este comun Vechiului Testament – cf. vindecarea de lepră în pustie a celor ce privesc la șarpele de aramă, prefigurare a răstignirii Mântuitorului – *Num* 21).

Noul Testament este marcat de mulțimea vindecărilor săvârșite de Mântuitorul nostru Iisus Hristos și de Apostoli asupra unor bolnavi foarte diverși, de la paralizie la orbire, de la lepră la epilepsie ș.a., după cum trebuie reținute și învierile unor morți (fiul văduvei din Nain, fiica lui Iair, a lui Lazăr, a celor drepti în momentul morții Domnului – *Mt* 27, 52-53, a lui Eutihie în Troa de către Sfântul Apostol Pavel – *Fap* 20, 9-12). Trebuie remarcat că întotdeauna o minune a Mântuitorului:

– Are un scop altruist – El nu S-a coborât pe Sine de pe Cruce (*Mt* 27, 42-44), nici nu și-a adus în ajutor, într-o clipă, mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri (*Mt* 26, 53). Domnul Iisus Hristos, deși ar fi dorit împăcarea neamului omenesc fără violență («Și mergând puțin mai înainte, a căzut cu fața la pământ, rugându-Se și zicând: Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta!» – *Mt* 26, 39), nu își reneagă misiunea («Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești» – *Mt* 26, 39), ci își asumă patimile, pentru a ne arăta Calea până la capăt: omul poate, trăind în această lume căzută, și fără a fi scutit de Dumnezeu de unele suferințe sau necazuri, să rămână consecvent cu Binele suprem, adică statornic în credința față de Dumnezeu exprimată prin bunătate jertfelnică, disponibilă a suferi pentru ceilalți dacă situația o cere, fără a iubi suferința pentru ea însăși.

– Este o răsplătă a credinței și un rod al comuniunii: slăbănogul din Capernaum adus pe pat (targă) în casă este miluit pentru credința celor patru prieteni ai săi (*Mt* 9, 1-8; *Mc* 2, 1-12; *Lc* 5, 18-26). Omul nu se mântuiește singur, nici din păcate, nici din suferință, ci Domnul Hristos ne învață că numai regăsind dragostea de aproapele și acceptând-o fără trufie pe cea a semenilor, omul își poate redobândi puterea spirituală.

– Îmbină folosul trupesc cu cel sufletesc, iertarea păcatelor cu vindecarea de boală (cf. același exemplu, *Mt* 9, 1-8; *Mc* 2, 1-12; *Lc* 5, 18-26). Redobândirea sănătății trupesti de la Dumnezeu este mai de folos omului dacă el prin aceasta conștientizează valoarea imensă a darului divin al vieții și al sănătății și își pune toate puterile sale în slujba lui Dumnezeu, în toată libertatea harului.

4. Transfuziile și transplantul.⁶ Transfuziile sunt absolut necesare îndeosebi în cazul leziunilor cu hemoragie internă sau externă, iar donarea de organe pentru transplant rezolvă o serie de afecțiuni, devenind foarte uzitată în afecțiuni cum ar fi

⁶ Sebastian Moldovan, „Putem accepta definiția cerebrală a morții”, în *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 68; Legea nr. 2/1998; cf. Dan Dumitrașcu, *op. cit.*, pp. 123-134. Dr. Lucian Macrea, „Câteva repere din experiența unui medic anestezișt”, în *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 73 sq. Dan Dermengiu, *op. cit.*, p. 33. Cf. I. Hăulică, *op. cit.*, pp. 261-263; 1194-1195. Dr. Marc Andronikof, „Un punct de vedere ortodox asupra transplantului de organe”, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 105-110. Cf. Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *op. cit.*, p. 151.

cele renale. Se mai pot efectua transplanturi de țesuturi (corneea, miocard, măduva spinării etc.; inclusiv transfuzia de sânge poate fi considerată într-o anumită măsură o astfel de intervenție, sângele fiind un tip de țesut conjunctiv al corpului). Toate aceste intervenții presupun un donor și un acceptor. Prima problemă de etică pe care o ridică transplanturile este acceptul donorului, în caz că acesta este viu și conștient – respectarea legislațiilor internaționale în vigoare asigură însă, aici, un confort suficient al conștiinței morale. Dacă donorul este sănătos, conștient de actele sale și dorește să-și ajute semenul oferind unul dintre organele sale, ori sânge pentru transfuzii, ori țesuturi, iar actul său nu afectează esențial cursul propriei vieți (caz în care medicii se sesizează), atunci un astfel de act poate fi considerat drept altruism deosebit de prețios, iar atitudinea unor persoane sau culte religioase împotriva transplantului sau a transfuziilor este în acest caz una bigotă, contrară Evangheliei, nefondată pe principiile creștine. Biserica Ortodoxă, alături de majoritatea Bisericilor creștine (Bisericile Catolică și Anglicană, Biserica Evanghelică și cea Reformată, precum chiar majoritatea cultelor neoprotestante, dar aici cu unele excepții) apreciază dăruirea de sine a celor ce donează sânge sau organe pentru salvarea unui semen. Însuși Iisus Hristos ne spune: «Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi.» (In 15, 13). Recunoaștem aici, ca și în alte texte apropiate ca sens, un puternic îndemn la dragoste jertfelnică. Desigur că un asemenea tip de altruism nu se găsește ușor între oameni și de aceea guvernele statelor au fost nevoite să încurajeze actele de donație inclusiv prin recompense financiare, din partea statului (îndeosebi în privința sângelui pentru transfuzii) sau din partea acceptorului. Acolo unde este vizat câștigul material actul de donație nu mai rămâne în toată puritatea lui, dar rămâne folosul pentru bolnavii aflați în nevoie. În unele cazuri, tribunalele au acceptat (ex. în SUA) acordul dat de persoanele aflate cândva în stare conștientă și pentru cazul în care aceste persoane au trecut în faze de comă inconștientă în momentul efectuării transplantului⁷.

Cea mai mare dilemă morală în cazul transplantului de organe apare în legătură cu moartea cerebrală. Este adevărat că sunt foarte rare cazurile de revenire din moartea cerebrală, dar incertitudinea dată de această stare îi îndeamnă pe majoritatea gânditorilor creștini, dar și pe unii oameni de știință (v. notele la acest paragraf), la o atitudine prudentă, chiar dacă legislația din majoritatea țărilor democratice permite deja efectuarea transplantului de la persoane aflate în moartea cerebrală, cu singura condiție a acceptului anterior al donorului sau a acceptului familiei acestuia. Apelul la prudență,

⁷ „Legea privind prelevarea de țesuturi și organe umane 1998. De la donator în viață”, în Dan Dermengiu, *Patologie medico-legală*, Editura Viața Medicală Românească, 2002, p. 33. *Rezoluția 29/1970 a Comitetului de Miniștri privind transplanturile umane* la Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *op. cit.*, pp. 144 sq. Comisia Națională de Bioetică, Sectorul Biserica și Societatea al Patriarhiei Române, *Transplantul de organe*, text aprobat de Sfântul Sinod în sesiunea 15-17 iunie 2004, http://www.crestinism-ortodox.ro/html/11/11c_transplant_organe.html. Dr. George Stan, *op. cit.*, pp. 57-58; Vladimir Beliş, *Tratat de medicină legală*, Editura Medicală, București, 1995, vol. III, p. 903. Dr. Lucian Macrea, „Câteva repere din experiența unui medic anestezișt”, în *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 81-82. John Harris, *op. cit.*, p. 147.

căruia îi subscriu, survine atât din incertitudinea însăși a stării de moarte cerebrală, cât și din principiul că o persoană nu poate fi ajutată cu sacrificarea alteia.

5. *Discriminarea socială a persoanelor cu boli grave, handicapate sau cu SIDA.*⁸ Iisus afirmă adesea un principiu însușit de întreaga creștinătate, precept moral de care societatea modernă a fost influențată în lupta ei împotriva discriminărilor de orice fel: principiul nejudicării aproapelui (*Mt* 7, 1-5; 6, 14-15; *Lc* 6, 37). Persoanele cu handicap sau cu boli grave trebuie ajutate să se integreze în societate, pe măsura posibilităților, atât la nivel profesional, cât și al relaționării cu semenii. Este lăudabilă inițiativa societăților filantropice care luptă pentru integrarea socială și profesională a persoanelor cu dizabilități, precum și cele ce oferă consultanță psihologică pentru ajutorarea acestor persoane în a învinge prejudecățile cu care se confruntă. SIDA, deși este o boală dobândită îndeosebi prin desfrânare (rareori datorită unor acte medicale improprie) și apare foarte frecvent la homosexuali sau bisexuali, este o boală deosebit de gravă, care se trimite exclusiv prin fluidele corpului (sânge, spermă), și astfel atitudinea față de persoanele care au contractat SIDA trebuie să fie bazată pe compasiune și sprijin, lipsită de prejudecăți.

6. *Unele devianțe comportamentale sau deprinderi nesănătoase (alcoolism, tabagism, consum de droguri, homosexualitate) – boli și / sau patimi.*

În această secțiune cuprind o serie de manifestări comportamentale foarte diverse, dar care au în comun devierea de la făgașul firesc, fapt pentru care ele sunt numite de către psihologie judiciară „devianțe” comportamentale. Deoarece foarte adesea astfel de comportamente afectează sănătatea, uneori pe cea fizică, dar întotdeauna pe cea moral-spirituală, ele pot fi numite „nesănătoase” sau „boli”, iar pentru că o relevanță mai mare au cele care recidivează, se numesc „deprinderi” sau „patimi”. Diferența o face foarte adesea gradul uzului (i.e. drogurile în doze mici, cu o administrare specifică au rol medicinal) și / sau orientarea (i.e. homosexualitatea este un comportament aberant, cu orientare contrară firii). Ca exemplu de diferență crescătoare de grad al aceluiași comportament, raportat la obiectul alcoolului, avem:

– Consumul normal de alcool la vârstă adultă nu pune probleme morale, în pofida unor critici sectare fără criterii biblice reale. Băuturile alcoolice, consumate moderat, reprezintă un aliment, iar uneori chiar un medicament (*1 Tim* 5, 23: «De acum nu bea numai apă, ci folosește puțin vin, pentru stomacul tău și pentru dusele tale slăbiciuni»). Se poate aminti că Iisus Hristos a ales vinul, băutură alcoolică,

⁸ Prof. Dr. Docent G. Zamea, „Modificări imunologice în patologia infecțiilor virale de tip SIDA”, în *Probleme actuale de biologie*, București, 1986, pp. 7-32; Lector dr. Victoria Herlea, „Introducere în imunobiologie – domeniu al biologiei moderne”, în *Probleme actuale de biologie*, București, 1986, pp. 33-55; Prof. dr. Ludovic Păun, *Infecția cu virusul imuno-deficienței umane (HIV)*, Editura Medicală, București, 1988, *passim*; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 38 sq.; Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, pp. 139-142, 158 sq. Prof. Dr. Docent G. Zamea, *op. cit.*, p. 20. Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, p. 158. WHO Bulletin nr. 54, 1988, apud Prof. dr. Ludovic Păun, *op. cit.*, p. 42. Prof. dr. Ludovic Păun, *op. cit.*, pp. 50-54.

drept element al Împărtășaniei (cf. *Mt* 26, 26 sq. și tx. paralele)⁹. Sfântul Apostol Pavel recomandă ca nimeni să nu își judece aproapele pentru ceea ce mănâncă sau bea, atâta vreme cât acestea nu afectează moralitatea comportamentului (*Col* 3, 16-17), iar însuși Iisus condamnă obiceiul sectar al celor pe care nici asceza reală, nici moderația nu îi mulțumește, din înclinația lor nejustificată spre critică nefondată: «Căci a venit Ioan Botezătorul, nemâncând pâine și negustând vin, și ziceți: Are demon! A venit și Fiul Omului, mâncând și bănd, și ziceți: Iată un om mândăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și al păcătoșilor!» (*Lc* 7, 33-34). Tot Mântuitorul a făcut prima sa minune la Nunta din Cana Galileei (*In* 2), prefăcând apa în vin, pentru buna dispoziție a nuntașilor (evident, fără a aproba încălcarea măsurii), nunta fiind o bucurie binecuvântată de Dumnezeu.

– Beția este indezirabilă din punct de vedere moral datorită slăbirii conștiinței de sine a celui ce se îmbată. Ea este condamnată de Sfânta Scriptură, începând cu evenimentul legat de Noe, primul care descoperă efectul amețitor al băuturilor alcoolice (*Fc* 9, 20-21) și continuând cu alte exemple, cum ar fi cuvântul profetului Isaia împotriva bețivilor din Efraim, unde sunt subliniate efectele nedorite ale îmbătării: «Dar și aceștia se clatină de vin și rățesc drumul din pricina băuturilor tari; preotul și proorocul se poticesc de băutură, sunt biruiți de vin, au amețeli din pricina băuturilor tari, în vedenii se înșală, în hotărâri șovăiesc. Toate mesele sunt pline de vărsături, nici un loc curat nu mai este» (*Is* 28, 7-8). Iisus Hristos condamnă beția alături de celelalte forme de lăcomie (după mâncare sau parvenire), întrucât prima preocupare a omului ar trebui să fie grija sufletească, în perspectivă eshatologică (*Lc* 21, 33-36. Cf. și aserțiunile Sf. Ap. Pavel în același sens: *Ef* 5, 18; *Rm* 6, 12-14; 13, 13-14; 14, 17-23).

– Alcoolismul este dependența sau patima după alcool, care adaugă la problemele beției pe aceea a caracterului pătimaș, înrobitor.

Nicotina sau drogurile de orice tip (opieace, morfine ș.a.) au întrebuintările lor medicale, dar utilizarea lor în afara scopurilor avizate de medicină, creează probleme atât din punct de vedere al sănătății (ex.: au mare rol în oncogeneză, apariția cancerului) cât și al moralei: creează dependență (tutunul, drogurile), alterează comportamentul (drogurile). Din aceste motive consumul drogurilor având ca singur scop narcotizarea este interzis în majoritatea țărilor democratice (o excepție o constituie Olanda)¹⁰.

⁹ Cf. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I., EIBMBOR, București, 1975, p. 163.

¹⁰ Cf. Pierre de Puytorac, *op. cit.*, pp. 102 sq. Cf. Prof. Dr. Doc. M. Saragea, *op. cit.*, vol. I, pp. 482-488; G. Bolba, „Fumatul și cancerul”, în Prof. Ion Chiricuță (coord.), *Cancerologie*, vol. I., Editura Medicală, București, 1984, p. 944. Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, pp. 27, 139-142. *Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 aug. 2000*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, coord., *Gândirea socială a Bisericii*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 240. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevski, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, vol. I, 1979, pp. 429-432.

Homosexualitatea în general are și ea caracter pătimaș, în afara câtorva posibile manifestări izolate – dar lupta pentru deculpabilizarea acestui tip de comportament se duce astăzi tocmai sub aspectul lui cel mai pătimaș, de manifestare uzuală a individului. Homosexualitatea este un păcat, grav, împotriva firii, condamnat în repetate rânduri de Sfânta Scriptură (Cf. Sodoma și Gomora – *Fc* 19, 1-19; *Lev* 20, 13; *Rm* 1, 26-27; *1 Cor* 6, 9-10) și de canoanele Bisericii (can. 7 Sf. Grigorie de Nyssa, can. 30 Sf. Ioan Postitorul; Sf. Vasile cel Mare). Posibilitatea abstenenței persoanelor normale (heterosexuale) dovedește caracterul falacios al argumentului dobândirii ereditare sau al unei înrădăcinări insurmontabile a homosexualității în firea individului. Persoana cu comportament homosexual se poate căi de patima sa și poate lupta împotriva ei precum și heterosexualii pot lupta împotriva patimii desfrâului care i-ar putea afecta, între cele două lupte neexistând vreo diferență nici de gen, nici de asprime. Spovedania, postul și rugăciunea sunt armele valabile în lupta împotriva oricărei patimi, iar Biserica le recomandă, nedorind să se substituie statului în legiferare, dar dorind totuși stoparea flagelului homosexualității cel puțin prin oprirea propagandei, a prozelitismului în favoarea acestei patimi (nevoia de o atare atitudine agresivă din partea celor ce o promovează îi denotă caracterul nefiresc). Lipsa acestei lupte împotriva patimii denotă nu caracterul insurmontabil al patimii, ci absența unei motivații suficiente, a unei credințe pe măsură¹¹.

¹¹ Gh. Scripcaru, M. Terbancea, *Patologie medico-legală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p. 531. Alain Bouchard, *Nouvelle approche de l'homosexualité : style de vie*, Editions Homeureux, Montreal, Québec, 1977, *passim*. Jean-Claude Larchet, *Therapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001, pp. 109 sq., 473 sq. Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, pp. 281 sq. Pr. Ioan C. Teșu, *Din iadul patimilor spre raiul virtuților*, Editura Christiana, București, 2000, pp. 73 sq. Cf. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgărean, *op. cit.*, 1979, pp. 148-149, 425, 440 sq. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. III, 1997, pp. 64 sq., 87 sq. Cf. Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă – continuare și dezbateri*, trad. prof. Ion Diaconescu și prof. Nicolae Ionescu, Editura Sofia, București, 2001, pp. 86 sq. *Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 august 2000*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, *op. cit.*, pp. 249-250. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București, 1991, *passim*; Id., *Drept canonic ortodox*, vol. II, EIBMBOR, București, 1990, *passim*. Sorin M. Rădulescu, *Sociologia și istoria comportamentului sexual „deviant”*, Editura Nemira, 1996, *passim*. Stephen O'Murray, „Explaining away same-sex sexualities”, în *Anthropology Today*, Royal Anthropological Institute, vol. 13, no. 3, june 1997, pp. 2-5. Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, pp. 77-83; 83-95. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. III, p. 133. Cf. Dr. Nicolae C. Paulescu, „Spitalul”, în *op. cit.*, p. 263. Stephen O'Murray, *art. cit.*, pp. 2-5. Prof. Dr. Doc. M. Saragea (coord.), *op. cit.*, vol. I, p. 40. Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, 2003, pp. 50-51. Gh. Scripcaru, M. Terbancea, *op. cit.*, pp. 528-541. Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre Facerea Omului”, XVII, în *Scrieri* II, ed. cit., p. 53, XXII, pp. 61-62; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, ed. cit., p. 261. Cf. Sfântul Antonie cel Mare, „Învățătură despre viața morală”, 40, în *Filocalia* I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1992, p. 20.

III. Embrionul. Avortul. Contracepția

Cel mai însemnat pasaj din toată Sfânta Scriptură care se referă la vreun embrion este cel legat de nașterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos din Fecioara Maria (Mt 1). Dumnezeu își asumă condiția umană integrală prin întruparea Fiului. Natura omenească de după căderea primordială presupune starea de embrion ca început al vieții. Viața biologică începe simultan cu viața spirituală, așa cum arată Sf. Părinți (v. infra). Iisus Hristos își începe istoria pământească nu altfel decât ca Prunc în pântecele Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, luând din sângiurile ei Preasfântul Său Trup și Sânge, din care noi astăzi ne împărtășim pentru a reface comuniunea dintre oameni și Dumnezeu. Atât, și ar fi de ajuns oricărui creștin pentru a prețui viața intrauterină, condamnăm ca și crime abominabile avortul, experiențele careucid embrioni, precum și producerea excedentară de embrioni în cursul fertilizării *in vitro* (FIV), care ulterior sunt distruși. La toate acestea putem adăuga imaginea Sf. Ioan Botezătorul care, fiind în pântecele Sf. Elisabeta (la șase luni) saltă de bucurie când îl întâmpină pe Hristos, și acesta tot în pântecele Maicii Sale (abia conceput cu puterea harului Sfântului Duh, „Domnul de viață Făcătorul”). Comitetul Național de Bioetică al Bisericii Ortodoxe Române, precum și noul papă al Romei, Benedict XVI s-au gândit la aceleași imagini pentru a apăra viața embrionară. Referatul meu a fost dat spre publicare în vara anului 2005 (v. și mai jos, varianta *in extenso*, unde reiau această temă, tot în aceeași perioadă, a anului 2005), conținând textul de mai sus, afară de aceste ultime două fraze.

Noul născut este considerat pe bună dreptate om deplin, fapt pentru care viața lui este protejată de legile statelor democratice, chiar dacă inteligența lui încă nu se manifestă deplin – dovadă că acest criteriu nu este unul suficient pentru definirea persoanei umane, personogeneza referindu-se la sporirea capacităților persoanei, iar nu la trecerea de la o calitate naturală la alta: omul este persoană înzestrată cu rațiune încă de la zămislire, iar dacă rațiunea lui se manifestă treptat, devenind vădită abia pe la un an după naștere, aceasta nu înseamnă că omul nu ar fi o făptură rațională încă de la conceperea lui. Teologia dă mărturie despre aceasta prin consensul majorității gânditorilor creștini care afirmă însuflețirea de la concepție (catolicismul însuși a renunțat la unele ezitări tomiste în acest sens). Dar chiar embriologia vorbește despre embrionul uman ca despre o viață distinctă de a mamei, dar care are nevoie de protecția acesteia, fapt pentru care avortul nu își găsește argument în dictonul egocentric apărut din revoluția sexuală a anilor '60 – „femeia este stăpână pe trupul ei”. Se prea poate, cu precizarea că embrionul pe care îl poartă în pântece nu mai este trupul ei, ci rodul plăcerilor, poate păcătoase sau poate aflate sub binecuvântarea Tainei Cununii ca și colaborare cu Părintele ceresc, dar în orice caz, un rod cu viață în el pentru protecția căruia atât ea cât și tatăl sunt deopotrivă responsabili, atât înaintea lui Dumnezeu cât și a propriei lor conștiințe¹². Demersurile consilierii de sorginte psihanalitică prin care se dorește înlă-

¹² Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, pp. 166-175 și *passim*. John Harris, *op. cit.*, pp. 88-93, și *passim*. Cf. Dominique Beaufile, *Întrebări despre și perspective ale clonării*, trad. Lucia Mureșan, în

turarea traumei psihice concretizată în sindromul post-avort sunt, din păcate, îndreptate nu spre recunoașterea gravității avortului, ci spre „liniștirea” pacientei – ca un calmant care înlătură durerea, dar nu vindecă într-adevăr. Femeia care a avortat se poate mult mai bine reabilita psihic în scaunul Spovedaniei, unde ea recunoaște gravitatea păcatului reprezentat de avort și, după o perioadă canonică de nevoie creștine mântuitoare (post, rugăciune, spovedanie, milostenie), revine în final la unirea cu Dumnezeu prin Împărtășanie, recăpătându-și demnitatea umană nu prin negare (care, chiar potrivit psihanalizei ar fi un mecanism de apărare a eului, care acoperă vina, și astfel problema psihologică nu poate fi rezolvată cu adevărat), ci prin asumare¹³. Contracepția se opune poruncii divine din *Fc* 1, 28: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și îl stăpâniți». Omul alunecă ușor spre extreme – pe de o parte, avem exemplul lui Ham, care l-a zămislit pe Canaan în condițiile potopului care cereau abstenență (cf. *Fc* 9, 18), iar pe de altă parte, exemplul lui Onan, care nu dorea să aibă copii cu soția pe care o luase în

Clonarea umană între mit și realitate, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 14. Cf. Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *op. cit.*, p. 121. Prof. dr. E. Aburel, prof. dr. D. Căprioară, prof. dr. N. Coja, prof. dr. N. Dobrovici, conf. N. N. Gheorghiu, prof. dr. A. E. Lorincz, conf. dr. I. Protopopescu-Pache, prof. dr. D. D. Popescu, *Obstetrică și ginecologie*, București, 1962, pp. 84-85; Prof. dr. Doc. D. Căprioară, *Obstetrică*, București, 1976, p. 59; Victor Săhleanu, Ioan C. Voiculescu, *Probleme de biologie umană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976, pp. 108-114; Lucia Bareliuc, Natalia Neagu, *Embriologie umană, normală și patologică*, Editura Medicală, București, 1987, pp. 36-77 și *passim*. Cf. Meletios Kalamaras, Mitropolit de Nikopole – Grecia, *op. cit.*, pp. 10-11; Dr. George Stan, *op. cit.*, pp. 15-17. I. Hăulică, *op. cit.*, pp. 17 sq., 883. Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2003, pp. 151 sq.; Mitropolit Nicolae Corneanu, „Problema timpului de apariție a sufletului”, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 50-58; Pr. lector George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, pp. 189-190; Dr. George Stan, *op. cit.*, pp. 18-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, 1996, pp. 258-261. Asist. Sebastian Moldovan, „O problemă de bioetică în embriologia contemporană”, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 59-72. Sfântul Grigorie de Nyssa, „Dialogul despre suflet și înviere”, P.G. 46, col. 125 C ; în *Scrieri II* (PSB 30), trad. Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 394. Idem, „Marele cuvânt catehetic”, în *Scrieri II* (PSB 30), trad. Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, București, 1998, cap. 33, p. 332 – P. G. 45, col. 84D). Idem, „Despre facerea omului”, în *Scrieri II*, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, IBMBOR, 1998, cap. XXIX, p. 78, cap. XXX, p. 89 sq. Cf. Prof. Jean-Claude Larchet, „Statutul embrionului după tradiția patristică”, trad. Maria Oprea, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 28-49. Cf. Pr. Arsenie Boca, *Mărgăritare duhovnicești*, Editura Credința strămoșească, 2002, pp. 38-44; cf. și Dr. Nicolae C. Paulescu, „Remediile patimilor sociale”, în *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau Știința mărturisitoare*, red. Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2002, pp. 155-256. Sfântul Vasile cel Mare, în *Omiliile la Hexaemeron*, VII (III-VI), VIII (I, III-VIII), IX (II-VI), dă astfel de exemple din abundență (*loc. cit.*, pp. 150-156, 158, 161-169, 172-178), respectiv în *Omilia XXII* (Cuvânt către tineri, III, *loc. cit.*, pp. 569-570. Drd. Florin Pușcaș, „Procreația clinic asistată în teologia «diasporei» ortodoxe”, în *RT*, an VIII, nr. 1, Sibiu, 1998, p. 84 sq.

¹³ Uta Landy, *Abortion Counselling – A New Component of Medical Care*, în John J. Laferla MD (Guest Editor), *op. cit.*, pp. 33-41. Nancy J. Binkin, *Trends in Induced Legal Abortion Morbidity and Mortality*, în John J. Laferla MD (Guest Editor), *op. cit.*, pp. 83-93. Carol J. Rowland Hogue, *Impact of Abortion on Subsequent Fecundity*, în John J. Laferla MD (Guest Editor), *op. cit.*, pp. 95-101. Larisa Ciochină, Constantin Ifțime, *op. cit.*, pp. 35-36, 41-43, 143 sq., pp. 153 sq. Cf. Anna Freud, *Eul și mecanismele de apărare*, Editura Fundației Generația (Editura engl. 1937, 1966), trad. Andrei Constantinescu, 2002, *passim*. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 320.

virtutea leviratului (*Fc* 38, 8-9). Astăzi se perpetuează aceleași extreme, aceleași orientări păcătoase, pe de o parte, abuzând de legile procreării prin fertilizarea *in vitro*, iar pe de altă parte, abuzând de plăcerea sexuală fără asumarea responsabilității nașterii de copii prin intermediul măsurilor contraceptive (atât cele abortive sau cu posibil efect secundar abortiv cum sunt majoritatea substanțelor anticoncepționale sau prin protecție mecanică – în cazul acestora DIU – dispozitivul intrauterin – are efect secundar abortiv datorită ionilor de cupru emiși). Teologii creștini recomandă moderația sexuală în cazul căsătoriei, acompaniată de nașterea de copii, unii admitând anumite măsuri contraceptive, cât mai naturale, evident fără pericol de avort¹⁴.

IV. Moartea. Eutanasia. Sinuciderea

Moartea este definită diferit în funcție de concepția antropologică subiacentă. Dacă omul este gândit doar din punct de vedere biologic, atunci definirea morții întâmpină aceleași dificultăți ca și cea a începutului vieții datorită lipsei unei perspective suficient de unitare asupra persoanei. Dacă organismul este doar ansamblul celulelor sale, ne referim la moartea totală sau a celulelor, care în funcție de condiții, pot persista sute de ani. Dacă, la cealaltă extremă, viața organismului este definită de câteva funcții, atunci trebuie stabilit care sunt acestea – spre exemplu, în moartea cerebrală mai funcționează inima și plămânii: poate fi această stare considerată moarte? Răspunsul la această întrebare doar Dumnezeu îl poate da, întrucât mijloacele tehnice nu pot cuantifica sufletul, prezența acestuia în trup definind viața, iar detașarea lui de trup, moartea. Dar aceasta este o definiție teologică – o limită în sesizarea căreia tehnica nu a făcut prea mari progrese față de intuiția comună care, în mare, se bazează pe trei factori majori: inima, creierul, plămânii. Dacă aceste trei organe nu funcționează, se poate vorbi de moarte. Dar și aici poate apărea fenomenul revenirii din moartea clinică, și acesta imprevizibil pentru tehnică, deși rar¹⁵.

Cum am arătat deja, viața este darul lui Dumnezeu, iar moartea este consecința păcatului strămoșesc, o consecință care solidarizează omenirea în aceeași condiție, muritoare, și care, în pofida caracterului ei înfricoșător – întrucât disociază firea

¹⁴ Pierre de Puytorac, *op. cit.*, pp. 84-85. Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, pp. 78 sq.; Breck, Pr. Prof. Dr. John, *Darul sacru al vieții*, trad. P. S. Irineu Pop Bistrițeanul, episcop vicar, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, pp. 120 sq. Cf. *Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 august 2000*, în *op. cit.*, p. 243; Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, pp. 59-71.

¹⁵ Sfântul Grigorie cel Mare, *Dialoguri despre moarte*, IV,7, trad. George Bogdan Târa, Editura Amacord, 1998, p. 32. Dan Dermengiu, *op. cit.*, pp. 29-32; Gh. Scripcaru, M. Terbancea, *Patologie medico-legală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, pp. 30-45. D. Dumitrașcu, *Medicina între miracol și dezamăgire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, pp. 123 sq. Pr. Prof. Dr. John Breck, „Nădejdea slavei”, în *Ce este moartea*, trad. Ana Ștefănescu, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 13-14, 22-24. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1996, pp. 107 sq. Lucian Boia, *Mitul longevității*, Editura Humanitas, 1999, p. 6. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Țelul vieții creștine*, arhim. Paulin Lecca, Editura Anastasia, 1996, p. 18. Cf. Pr. lect. Dr. Ioan Bizău, „Moaștele sfinților – semne ale morții și învierii lui Hristos”, în *Ce este moartea*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 87 sq.

umană în partea veșnică, spirituală și cea trecătoare, trupească, pe care sufletul o va redobândi numai la învierea cea de obște –, a fost dată de Dumnezeu cu un rost pozitiv, acela de a mai oferi omului o șansă pentru a ieși din condiția de cădere în păcat spre noua condiție, nepătimitoare, întemeiată pe învierea lui Iisus Hristos. Dar, întrucât viața este darul lui Dumnezeu pe care omul trebuie să îl folosească spre mântuire, sinuciderea, inclusiv cea asistată medical (eutanasia), este un păcat deosebit de grav, întrucât arată disprețul față de colaborarea cu Dumnezeu la propria mântuire, neîncrederea în Dumnezeu, deznădejdea totală. Căile extreme sau abordările păcătoase ale morții pot fi prezentate succint astfel: (a) adorarea vieții (a darului) mai mult decât pe Dumnezeu (dăruitorul), printr-o luptă nefirească și iluzorie împotriva îmbătrânirii și a morții (thanatofobie) – inclusiv prin menținerea forțată în stare vegetativă a pacientului cu ajutorul aparatelor, cum opinează unii bioeticieni creștini (i.e. Pr. John Breck); (b) abandonarea oricărei lupte pentru viață din cauza suferințelor – inclusiv prin eutanasia la cerere (e.g. J. Breck e de părere că anestezia inclusiv cu droguri – morfină – ar fi aici preferabilă față de abandonarea luptei)¹⁶.

V. Ingineria genetică. Clonarea

Genetica a realizat descoperiri spectaculoase în sec. XX, de la descoperirea structurii de spirală dublă a ADN (J.D. Watson și F.C. Crick, 1963), până la fertilizarea *in vitro* (1978, fetița Louise Brown), clonarea primului mamifer (oia Dolly, 1997) iar apoi finalizarea Proiectului Genomul Uman (HGP, lansat oficial la 1 octombrie 1990, finalizat în 2000 și publicat în februarie 2001). Ingineria genetică, inclusiv fertilizarea *in vitro* sau clonarea s-au dovedit a fi utile îndeosebi pe plan medical, dar și în privința sporirii productivității plantelor și animalelor (aici OMS avertizând asupra incertitudinilor care planează încă: organisme create prin manipulare genetică – OMG, organisme modificate genetic – ar putea produce boli, îndeosebi cancere). Situația devine cu totul alta din punct de vedere moral atunci când intră în calcul persoana umană, întrucât:

– Foarte adesea sunt vizate scopuri **eugenice**, valoarea omului constând în natura sa rațională, iar calitatea sa în moralitate și astfel intervențiile selective aleato-

¹⁶ D. Dumitrașcu, *op. cit.*, Eutanasia, pp. 124, 135-145. Cf. Arcadie Perceck, *Mundus medicamenti*, Editura Medicală, 1981, pp. 85-88. Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoe, Călin Scripcaru, *op. cit.*, p. 188. Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 109. Pr. lect. Marian Florin Pușcaș, „Noțiunea de „eutanasia”, un sofism al modernității”, în *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 35 sq.; Ierom. Savatie Baștovoi, *Invitație la moarte*, *ibidem*, pp. 47 sq. Mitropolit Dr. N. Mladin, prof. diac. Dr. Orest Bucevșchi, prof. dr. Constantin Pavel, prof. diac. Dr. Ion Zăgrean, *op. cit.*, vol. II, pp. 136 sqq. Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P. S. Irineu Pop Bistrițeanul, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, pp. 284, 289. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 261 [P.G. 91, col. 1305 CD]. Dr. George Stan, *op. cit.*, pp. 65-66, 104-105, 109 sq., 383 sq. Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii, suferinței și morții*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, 2004, pp. 41 sq., 149 sq. Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, pp. 168-174.

rii bazate pe preferințe, capricii ale unor persoane bogate sau chiar a anumitor puteri politice sau financiare sunt condamnabile. Omul nu este plantă sau animal pentru a-l evalua pe criterii strict fizice și nici chiar criteriile intelectuale nu prevalează în fața celor morale, care nicidecum nu pot fi evaluate ori sortate pe criterii genetice.

– Experiențele de inginerie genetică (inclusiv FIV sau clonarea) presupun cel mai adesea **sacrificarea a numeroși embrioni**.

– **Persoana umană nu poate fi subiectul profitului**, încă începând cu viața intrauterină.

– Este **inacceptabilă introducerea unor caractere animale în natura umană** deși tehnologia permite acest lucru (chiar dacă invers, clonarea unor celule subumane în care se introduc caractere umane sau creșterea unor șoareci în care s-au introdus unele caractere umane s-au dovedit eficiente medicinale).

– Creștinește, **nu se poate accepta vindecarea unor persoane cu sacrificarea altora**, fie acestea și în stadiu embrionar¹⁷.

Clonarea umană încalcă toate aceste principii (cu sau fără ultimele trei), iar în plus adaugă o manieră contrară cursului natural de producere a unui nou organism uman (în afara dragostei firești sau gestului altruist al adopției), metodă care, în plus față de FIV, induce monotonie iar nu diversitatea dorită de Dumnezeu, reduplicarea unor caractere într-un mod extrem de îngust, după tiparul unei persoane deja existente care (se) dorește a fi copiată – deși sufletul care alcătuiește această nouă persoană tot nu poate fi copiat. La toate acestea se adaugă aroganța unor oameni de știință, care consideră că prin clonare omul chiar ajunge să se compare cu Dumnezeu (după unii, i.e. J. Harris, să Îl depășească), uitând că: (a) El a creat lumea din nimic, iar omul lucrează cu natura creației pe care Dumnezeu i-a oferit-o în dar și pe care tot El i-a poruncit să o stăpânească (*Fc* 1, 28), însă cu înțelepciune (cf. *Pilde* 1, 7), iar nu egoist și contrar firii precum se încearcă azi prin noile tehnologii; (b) Dumnezeu l-a creat pe Adam din materie nevie (țărâna pământului), arătând că tot ce îl deosebește de materia vie sau nevie nerațională este sufletul cu rațiune care, în om este și prin-

¹⁷ D. Bedeleanu, *Acizii nucleici – structură, fizico-chimie, biochimie*, în *Biologia moleculară și medicina moleculară*, sub redacția prof. O. Fodor, Editura Medicală, București, 1969, p. 65; William T. Keeton, *Biological science*, W.W. Norton et Co., New York, 1972, p. p. 507; Gospodin V. Sveștarov, *Bilologia pentru toți*, trad. Maria Paspaleva, Editura Albatros, București, 1982, pp. 47 sq.; Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere: introducere în bioetică*, Editura PAN, București, 1995, pp. 16 sq.; Fernand Leroy, „Ethique des nouvelles techniques de reproduction”, în *Bioethique : Jusq'ou peut-on aller ?*, Dossier édité par Jacques Lamaire et Charles Sussane, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, pp. 15-16; Lee M. Silver, *Clonarea umană – un șoc al viitorului*, trad. Dr. Răzvan Andrei-Ionescu, Editura Lider, București, 1997, pp. 29 sq., 101 sq., 133 sq.; Pierre de Puytorac, *De la biophiosophie a une éthique de la biologie. La société face à la biologie*, L'Hartmann, Paris, 1998, pp. 88 sq.; Luc Ferry, *Noua ordine ecologică. Copacul, animalul, omul*, trad. Alin Tat și Ciprian Vâlcă, Editura Augusta, Timișoara, 1999, pp. 117 sq., 155 sq.; Oana Grancea, *Ce este clonarea ?*, Editura Teora, 1999, passim; Mioara Florica Tripșa, *Introducere în clonarea moleculară*, Editura Libra, București, 2001, pp. 9-11; John Harris, *Clone, gene, nemurire (Etica și revoluția genetică)*, trad. Irina-Margareta Nistor, Editura Curtea Veche, București, 2003, pp. 15-18, 52, 62-64; Mircea Covic, Dragoș Ștefănescu, Ionel Sandovici, *Genetică medicală*, Editura Polirom, 2004, pp. 14, 557.!!!

cipiul vital; (c) Dumnezeu a creat-o pe Eva „din coasta lui Adam”, printr-o intervenție care, chiar gândită la nivelul tehnicii umane de azi, depășește ideea de clonare deoarece Eva are un cromozom cu structură diferită de Adam, care îi deosebește sexual (bărbat: 44 cromozomi + cr. sexuali XY, femeia: 44 + XX)¹⁸.

Concluzii

Viața, iar apoi sănătatea sunt darurile lui Dumnezeu și astfel intervențiile brutale ale omului în cursul firesc al vieții sunt o insultă directă la adresa Creatorului. Datorită evoluției tehnice, omul a ajuns să stăpânească natura creației într-o măsură incomparabilă cu doar secolul XIX spre exemplu. Problema este nu că omul deține această putere asupra vieții (și, într-o anumită măsură asupra morții, deși eludarea acestei legi divine menite să ne răscumpere sufletele spre o viață superioară este, evident, o iluzie), ci faptul că omul direcționează capacitățile sale în vederea obținerii de satisfacții personale, egoiste (avere, prestigiu, control), ori chiar pentru a-și spori plăcerile senzuale, iar nu pentru a ajuta cursul naturii să se desfășoare pentru protejarea vieții (embrionului, bolnavului). Astfel de ultragii la adresa divinității sunt: (a) fertilizarea *in vitro* – deoarece distruge sute de embrioni pentru producerea unui (sau a doi, maxim trei) acceptat în mod aleator, după capriciul celui ce comandă această soluție și deoarece se evită soluția adopției recomandată de însuși Hristos; (b) avortul la cerere (fără un motiv medical, cum ar fi periclitarea vieții mamei) și experiențele pe embrioni, deoareceucid vieți nevinovate (argumentul că și procrearea naturală generează embrioni avortați spontan nu se susțin deoarece aici e vorba

¹⁸ Cf. Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *op. cit.*, pp. 32 sq. Nicoleta Macovei, *Bomba chimică – aditivii alimentari – totul despre E-uri*, Editura Christiana, 2003, passim. I. Chiricuță, *Alimentația și cancerul*, în Prof. Ion Chiricuță (coord.), *Cancerologie*, vol. I., Editura Medicală, București, 1984, p. 941; Otilia Bojan, *Oncogeneza chimică*, *ibidem*, p. 920. Pierre de Puytorac, *op. cit.*, pp. 140-143 sq. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Om și Dumnezeu*, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 217; idem, „Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu, pe măsura rațiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei”, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, EIBMBOR, București, 1996, pp. 237 sq. Ioan I. Ică jr., *Globalizarea – mutații și provocări*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, coord., *op. cit.*, p. 493. Prof. Dr. Gheorghe Scripcaru, „Bioetică și religie”, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 14-18. John Breck, *op. cit.*, p. 243; Larisa Ciocină, Constantin Iftime, *op. cit.*, p. 79. Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, p. 243-246 sq. *Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 august 2000*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, coord., *op. cit.*, pp. 245-247. Lee M. Silver, *op. cit.*, pp. 15 sq., 31 sq. Pierre de Puytorac, *op. cit.*, pp. 110 sq. Vasile Manea, *Cuvânt înainte*, în *Clonarea umană între mit și realitate*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 7. G. Hottois, „Esquisse philosophique d'un critère”, în *La responsabilité éthique dans le développement biomédicale*, par Centre d'Etudes Biomédicales de l'Université Catholique de Louvain en collab. avec l'Académie Internationale de Philosophie et Sciences, CIIACO, Louvain la Neuve, 1987, pp. 225 sq. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, „Despre cibernetică”, în *Studii de teologie morală*, Editura Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, pp. 144-152. Cf. Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *op. cit.*, pp. 86 sq. Dominique Beaufils, *Întrebări despre și perspective ale clonării*, trad. Lucia Mureșan, în *Clonarea umană între mit și realitate*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 14.

de niște embrioni asupra cărora Dumnezeu a decis de la început a fi neviabili¹⁹, omul neintervenind în calea naturală, pe când în avort și experimentarea pe embrioni viabili se produce o ingerință brutală în cursul natural, nu spre salvarea vieții umane, ci dimpotrivă, pentru uciderea ei); (c) sinuciderea și eutanasia la cerere, întrucât acestea vădesc disprețul pentru darul divin al vieții; (d) clonarea – cu motivele de la punctul b. și datorită gradului sporit de selecție aleatoare egoistă, eventual eugenică.

Anthropology and Current Bioethical Issues. Progress must not go far from wisdom. Genetic engineering must respect the right of unborn children to live; cloning and the euthanasia must be addressed from the perspective of preserving the dignity of the human being; abortion must be regarded as a sin as it is similar to murdering the innocent unborn. If bioethics understood the call of Christian anthropology, it would cease fighting for its vices with sophisms or rhetoric, which use scientific terms but does not serve science. Bioethics should become a real source of projects, strategies and solutions supporting man's attempt to become the wise ruler of the Creation.

¹⁹ În toată lucrarea voi folosi termenul de „viabil” și „viabilitate” nu în sensul cel mai comun, ci, pornind de la etimologie, în sensul capacității embrionului, de la concepție, de a se dezvolta, parcurgând fazele embrionare până la naștere.

Influența Corpusului macarian asupra spiritualității răsăritene

Pr. Drd. Cătălin PĂLIMARU

Introducere

Există câțiva scriitori patristici timpurii care s-au bucurat de o mare audiență în rândul creștinilor preocupați de ascensiunea spirituală. Opera lor a contribuit decisiv la constituirea fundamentelor învățăturii ascetico-mistice a Bisericii. Ecoul lor în comunitățile monahale, dar și în rândul celor interesați de literatura duhovnicească, a fost imens, iar influența lor se resimte, la o citire atentă, asupra unor autori ulteriori. De aici interesul sporit pentru explorarea acestor chestiuni, manifestat în sfera cercetărilor teologice.

Când facem aceste aserțiuni ne gândim de pildă la efectul produs în Răsărit de apariția corpusului dionisian sau a operei evagriene, surse majore ale asceticii și misticii ortodoxe. Nu mai puțin *Omiliile* atribuite Sfântului Macarie Egipteanul¹ au avut

¹ E vorba de *Omiliile duhovnicești* păstrate în patru colecții principale [Corpusul macarian are o evoluție și o structură nu definitiv stabilită; patru sunt colecțiile mari în care e dispus acest corpus: colecția I, cea mai lungă, cuprinde 64 de omilii și câteva scrisori, inclusiv *Marea Epistolă* (colecția a fost editată critic de H. Berthold, *Reden und Briefe, Die Sammlung I des Vaticanus Graecus* 694 (B), 2 vol, GCS, Berlin 1973), colecția II, sursa cea mai cunoscută a *Omiliilor macariene*, cuprinde 50 de omilii (ediție critică H. Dörries/ E. Klostermann/ M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, PTS 4, Berlin 1964), colecția III cuprinde 43 de *logoi* în trei manuscrise (se pot consulta două ediții: E. Klostermann, H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Symeon I aus Typus III*, TU 72, Berlin 1961 și cea a lui V. Desprez, Pseudo-Macaire, *Œuvres Spirituelles I* (Homélies propres à la Collection III), SC 275, Paris 1980), colecția IV cuprinde 26 de omilii needitate încă individual fiindcă toate se află în colecția I. Colecția II e publicată și în românește în Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, colecția Părinți și Scriitori bisericești (PSB) 34, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1992] și atribuite până nu demult faimosului ascet Macarie Egipteanul, dar a căror paternitate a fost serios contestată în secolul XX încât astăzi niciun cercetător onest nu se mai îndoiște de pseudonimia autorului. Proveniența lor trimite către Mesopotamia sau Asia Mică și e legată de mișcarea mesaliană de la care împrumută o serie de expresii și un limbaj, de altfel comune ascetismului sirian. Pentru detalii vezi Reinhart Staats, „Messalianer” în *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlin-New York 1992, pp. 607-613, Antoine Guillaumont, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1074-1083, diac. Ioan I. Ică jr., „Neadormiții - monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate”, în vol. *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi Neadormiți*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2006, pp. 229-311 sau volumul lui

parte de un destin grandios, fiind apreciate la superlativ și însușite, ca autentică voce a Tradiției, de mai mulți Părinți ai Bisericii.

Situate la confluența mai multor curente ale antichității creștine, *Omiliile macariene* exprimă într-un mod uimitor mariajul spiritual dintre cultura elenică și cea semitică, adânc întemeiată pe Sfânta Scriptură. Studiile recente arată că aceste Omilii aparțin unui autor sirian, fapt dovedit în text, între altele, de abundența imaginilor, metaforelor și a descrierilor pline de culoare, componente specifice în general discursului teologic din această parte a Orientului creștin. Limbajul lui Macarie² este unul viu, cuceritor prin entuziasmul cu care proclamă primatul experienței în viața noastră duhovnicească. Există anumite teme specifice teologiei macariene (vederea luminii necreate, manifestarea lui Dumnezeu întru Slavă, rolul trupului în procesul desăvârșirii, accentul pus pe experiență și pe simțirea Duhului etc), teme preluate și amplificate de alți autori și constituind câteva din dominantele spiritualității creștine³.

Influența corpusului macarian în Răsărit s-a desfășurat pe două paliere. Macarie a trecut drept o autoritate atât pentru Părinții de limbă greacă (precum Grigorie de Nyssa, Diadoh al Foticeei, Isaia Pustnicul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama ș.a.), cât și pentru cei siro-orientali (Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Iosif Hazzaya, Ioan de Dalyatha ș.a.).

Trebuie precizat din capul locului că pentru Părinții Bisericii autorul *Omiliilor* nu era nimeni altul decât Sfântul Macarie Egipteanul⁴. Nu s-a pus o clipă în discuție autenticitatea acestor scrieri. Discuțiile privind asocierea *Omiliilor* cu mișcarea mesaliană sunt relativ recente. Chiar dacă ele își au originea în secolul 18 (într-o ipoteză lansată de monahul atonit Neofit Kavsoalivitul⁵) acestea prin contur și se diversifică doar începând cu secolul 20. Aici trebuie remarcat un fapt surprinzător: câțiva autori care poartă amprenta spiritualității macariene au fost suspectați la rândul lor de o deviere mesaliană. Ne gândim aici la Grigorie de Nyssa, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, respectiv Iosif Hazayya și Ioan de Dalyatha⁶. Cu alte cuvinte supralicitarea experienței și a simțirii Duhului Sfânt a fost mereu taxată ca derapaj entuziast de coloratură mesaliană.

Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*, Göttingen, 1998.

² Deși paternitatea *Omiliilor* pare un capitol lămurit, din comoditate nu vom recurge la particula Pseudo- și îl vom numi în continuare pe autorul acestora Macarie pentru fidelitatea față de Tradiție și din convingerea că într-adevăr acesta a fost un creștin „fericit”.

³ Marcus Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, 2005, p. 2.

⁴ Autorii amintiți citează sub numele Sfântului Macarie atât apoftegme cât și fragmente din *Omilii*.

⁵ Neofit Kavsoalivitul, care a lucrat pe ediția greco-latină a *Omiliilor* realizată de Pritius (în 1714), descoperă primul „inspirația” mesaliană a acestora. Vezi Jean Darrouzès, „Notes sur les Homélies du Pseudo-Macaire” în *Muséon* 67 (1954), pp. 306-307.

⁶ Cf. Vincent Desprez, art. „Macaire (Pseudo-)” în *Dictionnaire de Spiritualité* X, (1980), col. 39-40 și Antoine Guillaumont, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité* X, (1980), col. 1077-1078.

Corpusul macarian a avut parte de un traseu sinuos. El a circulat în mai multe limbi și sub mai multe nume. Redactat în greacă, acest corpus a fost tradus în siriacă, arabă, coptă, georgiană, slavonă și ulterior în limbile moderne, ceea ce denotă un interes deosebit pentru conținutul lui. Fragmente din el au fost transmise sub numele lui Vasile cel Mare, Evagrie, Marcu Ascetul sau Isaia Pustnicul. Marile colecții macariene apar însă începând cu secolul 10. Interesul pentru aceste scrieri crește spectaculos o dată cu extrasele operate de Sfântul Simeon Metafrastul și sintetizate într-o parafrază alcătuită din 150 de capete⁷. Sub forma acestei parafraze dar și prin alte tipuri de excerpte, *Omiliile duhovnicești* au exercitat o influență considerabilă asupra tradiției isihaste a secolului XIV. Reverberațiile acestei opere nu se opresc aici. Ele sunt sesizabile în orizontul „spiritualității neo-isihaste a secolelor 18-20” (F.v. Lilienfeld)⁸ grație *Filocaliei* Sfântului Nicodim Aghioritul și traducerilor românești de la m-reă Dragomirsa sau slavone ale școlii paisiene, respectiv rusești ale Sfântului Teofan Zăvorâtul⁹. Iată așadar moștenirea macariană se poate extinde la nesfârșit, încât o delimitare a subiectului nostru este evident necesară. Ne vom limita cu aceste analize la câțiva autori reprezentativi pentru spiritualitatea răsăriteană, marcați într-un anumit fel de gândirea lui Macarie.

1. Dominantele spiritualității macariene

Există câteva teme specifice *Omiliilor duhovnicești*, cu un rol decisiv în configurarea de mai târziu a spiritualității răsăritene. Interpretii corpusului macarian au remarcat tenta entuziastă a acestor scrieri. Prin discursul său Macarie propune în mod esențial o epistemologie experiențială. Anumiți termeni, definitorii pentru teologia sa, pot fi apreciați drept indicatori ai tradiției afective promovată de Părinții orientali. Ocurența unor cuvinte precum „plinătate” (*plērophoria*), „experiență” (*peîra*) sau „simțire” (*aisthesis*) individualizează într-o anumită măsură gândirea autorului nostru. De fapt, sunt elementele cheie ale vocabularului său spiritual. El nu a inventat aceste cuvinte însă maniera în care le folosește e inovatoare¹⁰.

Deși exprimă realități diferite, cele trei cuvinte interferează semantic. *Plērophoria*¹¹ trimite, pe de o parte, la conținutul credinței ce conferă o anumită încredințare și certitudine, iar, pe de altă parte, e folosită ca termen descriptiv al desă-

⁷ Tradusă de Părintele Dumitru Stăniloae în *Filocalia Românească* (FR) vol. 5 sub titlul „Parafrază în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul” în FR 5, Editura Harisma, București 1995, pp. 301-399.

⁸ Cf. Otmar Hesse, art. „Makarius” în *Theologische Realenzyklopädie* XXI, Berlin-New York 1991, p. 734.

⁹ Vezi Nicolae Chițescu, *Introducere la Sfântul Macarie Egipteanul, Scrieri*, PSB 34, pp. 31-33.

¹⁰ Cf. Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 96-97.

¹¹ Pentru semnificația acestui cuvânt la Macarie vezi Vincent Desprez art. „Plērophoria” în *Dictionnaire de Spiritualité* XII, 2 (1986), col. 1819 și C. Stewart, *op. cit.*, pp. 97-116.

vârșirii experiate. E o pregustare a plinătății vieții în Duhul Sfânt. *Aisthesis*¹² angajează la rândul lui două sensuri. Cuvântul descrie mai întâi o facultate a percepției intelectuale sau spirituale. Totuși, el desemnează mai degrabă cunoașterea tainelor cerești, accesibilă la nivelul senzației. Macarie aplică acest termen pentru simțirea harului sau a energiilor dumnezeiești. *Peîra*¹³ presupune o semnificație apropiată. Ea indică în mod obișnuit experiența primirii Duhului Sfânt în inimă, experiență însoțită de intense trăiri sufletești și asociată cu o anumită cunoaștere. Respectiva stare permite accesul direct încă din această viață la tainele dumnezeirii; un fel de participare prin anticipare. Toate cele trei cuvinte descriu experiența sigură a realităților divine iar în *Omiliile duhovnicești* le vom găsi în variate combinații, fie între ele, fie cu alte cuvinte. În șirul autorilor preocupați de un limbaj experiențial, Macarie se remarcă însă printr-o formulă consacrată: *en pásē plērophoria kai aisthēsei*, o expresie ce denotă intensitatea percepției Duhului înlăuntrul sufletului.

Aceste exprimări au generat suspiciuni, provocând o serie întreagă de comentarii. Motivul îl constituie prezența acestor termeni în câteva propoziții mesaliene condamnate de Biserica și inventariate de Sf. Ioan Damaschin¹⁴. Macarie, și pe urmele lui mai mulți Părinți, n-au încercat decât să transpună în planul experienței interioare realități socotite inaccesibile și exterioare. De aceea, mesajul lui este unul viu, militant, axat pe gustarea harului până la nivelul senzorialului. „Aceasta înseamnă creștinismul: gustare din adevăr, hrănirea și potolirea setei cu adevărul.” (*Om* 27, 7)¹⁵ Omilistul macarian zugrăvește în culori foarte vii această experiență spirituală, uzând de o imagerie bogată, plină de metafore. Un exemplu îl constituie „intoxicarea” cu Dumnezeu, o stare de har proprie celor desăvârșiți, descrisă prin analogie cu beția indusă de vin. Să mai notăm că toate constatările autorului nostru sunt un rezultat al propriei experiențe¹⁶.

Pierre Miquel¹⁷ face o analiză detaliată a *Omiliilor* din perspectiva acestui concept și constată următoarele: în viziunea lui Macarie experiența spirituală este una rară și pasageră, solicitând la maximum efortul uman. Mândria împiedică omul să se mențină la cotele înalte ale sfințeniei, fiind inevitabilă căderea și experiența răului, toate însă cu un rol pedagogic (*Om* 10, 2). Tot experiența spirituală este superioară oricărui mod de cunoaștere (*Om* 17, 12), având o anumită siguranță dacă e însoțită de discernământ; ea e posibilă încă din această viață și angajează omul în integralitatea sa; deși solicită luptă și străduință din partea noastră ea are un caracter gratuit, e darul lui Dumnezeu (*Om*. 4, 12). Există o gradație și un progres al experienței, deru-

¹² Vezi Columba Stewart, *op.cit.*, pp. 116-138.

¹³ *Ibidem*, pp. 139-154.

¹⁴ Cf. Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 83.

¹⁵ PSB 34, p. 216, ed. Dörries, p. 222.

¹⁶ În *Omilia* 8,5 (Colecția II) Macarie afirmă, cu un realism specific nevoitorului autentic: „Și eu am ajuns, în anumite momente, la măsura (libertății posibile) și știu că nu există om desăvârșit”.

¹⁷ P. Miquel, „Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire” în *Irenikon*, nr. 4 (1966), pp. 497-513.

late pe parcursul istoriei (succesiunea teofaniilor veterotestamentare) culminând cu Întruparea, când experiența, din exterioară și nedesăvârșită, devine pentru om una interioară și plenară.

Putem vorbi de un simț duhovnicesc ce mijlocește accesul la realitățile dumnezeiești, o facultate a percepției spirituale, desemnată în corpusul macarian de sintagma *aisthesis noeră*¹⁸. Experiența duhovnicească, echivalentă unei tainice și profunde percepții a divinului, e însoțită adesea de vedere, dar nu limitată aici. Ea înseamnă mult mai mult¹⁹. Cu toate acestea, *Omiliile duhovnicești* abundă în relatări vizionare. Pentru a fi valide au nevoie de proba discernământului. Obiectul lor îl constituie lumina dumnezeiască, accesibilă doar ochilor sufletului. Macarie nu emite ideea unei vederi cu ochii trupești a realităților divine, teză familiară doctrinei mesaliene²⁰. Dimpotrivă omul dispune de organe mistice de sesizare a luminii necreate²¹.

În ce constă natura acestei lumini? Autorul nostru, în consens cu o tradiție a vederii mistice deja articulată în vremea lui, folosește imaginea luminii și a iluminării ca un sinonim pentru har sau prezența divină. Ea nu stă sub semnul aparenței, ca un produs de sorginte subiectivă, ci e o lucrare sau o manifestare a Duhului, într-o exprimare ipostatică²². E o precizare fundamentală, care va juca un rol important în argumentarea doctrinei palamite. Revelarea lui Dumnezeu se face în chipul luminii, însă Macarie extinde gama de simboluri proprii acestei descoperiri, vorbind despre foc, despre slava dumnezeiască, toate urmărind același efect: transfigurarea și iluminarea omului²³.

¹⁸ Vezi *Omiliile* 2.10.5 și 39.1.6 din Colecția I și C. Stewart, 'Working the Earth of the Heart', p. 125.

¹⁹ O evaluare pertinentă a spiritualității macariene din această perspectivă vezi la Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality” în *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S. T. Kimbrough, Crestwood New York 2002, pp. 129-156 (textul e accesibil pe internet la adresa <http://www.marquette.edu/maqom/Macmetho.html>).

²⁰ Timotei Preotul în *Despre marcianiști sau mesalieni*, amintește această învățătură. În teza a cincea inventariată de el citim: ei „spon că preasfânta și de viață făcătoare Treimea, cea nevăzută după ființă pentru întreaga creație, e văzută cu ochii trupului de cei ce au ajuns la nepătimirea de care vorbesc ei, și că ea se face văzută numai unor astfel de oameni, fiind văzută de ei trupește” (vezi *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu 2006, p. 491).

²¹ Macarie vorbește despre „ochii intelectului” (*noeroi ophthalmoi*), (col. III. *Om* 26, 6, 36), „ochii inimii” (*ophthalmoi tēs kardias*), (III.16.8.14), și „ochii interiori ai sufletului” (*ophthalmoi tēs psychēs*), (III.15.1.14-15), ca organe mistice de percepere a luminii.

²² În *Omilia* 58.2.2 din Col. I Macarie o numește *hypostatikōn phōs* (vezi C. Stewart, *op. cit.*, nota 104, p. 128). Vorbind despre arătările lui Dumnezeu către sfinți (cazul lui Saul din Tars sau al protomartirului Ștefan) autorul nostru notează: „Noi înșine adevărim că revelația a avut loc în Duhul...însă haideți să admitem că poate exista o lumină dumnezeiască strălucind în ființă și ipostas [*en ousiai kai hypostasei*] în inima celui credincios...lumină dumnezeiască și ființială [*ousiodes*], care e ceea ce apare și strălucește în suflet mai mult decât lumina soarelui” (Col I, *Om* 17.1.3).

²³ Despre omul invrednicit a se face tron al slavei lui Dumnezeu, autorul nostru afirmă că el „devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi...este peste tot duh și lumină” (*Om* 1.2, Col II, PSB 34, p. 87, ed. Dörries, pp. 1-2). Vezi și Kallistos Ware *Preface* în Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York 1992, p. xvii.

Lumina care apare sfinților vizionari are un caracter necreat, total străin de compoziția luminii sensibile. Ea este imaterială și îl exprimă pe Dumnezeu revelat omului. Deși face dese referiri la teofaniile Vechiului Testament, în spiritualitatea răsăriteană autorul *Omiliilor* se individualizează, într-o oarecare măsură, prin evaluarea luminii sau a slavei lui Dumnezeu în contextul Schimbării la Față a Mântuitorului, eveniment cu titlu de paradigmă pentru orice interpretare a ceea ce înseamnă *visio Dei*. Pe muntele Transfigurării Apostolii au parte de o arătare în lumină a lui Hristos, însă una exterioară. După Cincizecime se realizează un transfer de la exterior la interior în dinamica slavei. Asceții, marii vizionari își focalizează acum privirea spre interior, spre inimă, unde Hristos tronează și se arată strălucind, idee atât de scumpă isihaiștilor²⁴.

Ferment lăuntric, harul, lumina necreată cuprinde întreg sufletul și, mai mult, se revarsă peste trup. Sfinții gustă prin anticipare această transfigurare a trupului, manifestată deplin la eshaton²⁵. „După cum trupul Domnului, atunci când s-a suit pe munte a fost slăvit și s-a transformat în strălucire divină și într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci...în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este înlăuntrul lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor” (*Om* 15, 38, Col II)²⁶. Așadar, omul va gusta în integralitatea sa bucuria comuniunii cu Domnul. Antropologia macariană este una holistă²⁷. Sensul participării trupului la viața duhovnicească va fi subliniat, în controversele sale, de Sf. Grigore Palama.

Cele expuse aici constituie doar câteva din temele majore ale gândirii macariene. Ele sunt însă reprezentative și pot fi regăsite, într-o formă mai mult sau mai puțin pregnantă, în scrisul autorilor ulteriori.

2. Receptarea Corpusului macarian în literatura greacă

2.1. Considerații generale

Impactul lui Macarie asupra autorilor greci poate fi sesizat la o lectură atentă. Mai mulți specialiști atestă acest fapt. Moștenirea macariană, după Marcus Plested, e una complexă și poate fi extinsă asupra unui număr însemnat de scriitori de limbă greacă. Influența acestui corpus poate fi observată de timpuriu, începând cu secolele IV-V, și, în sens larg, ea se poate constata până târziu, în cazul autorilor neo-isihaiști.

²⁴ Alexander Golitzin și Andrei Orlov, ““Many Lamps are Lightened from the One”: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies” în *Vigiliae Christianae* 55 (2001), pp. 281-298, aici p. 294.

²⁵ Alexander Golitzin, “Temple and Throne of the Divine Glory: “Pseudo-Macarius” and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship” în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash, O.S.B / Harriet Luckman, Linda Kulzer*, editors, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1999, pp. 123-124.

²⁶ PSB 34, p. 166, ed. Dörries, pp. 149-150.

²⁷ Kallistos Ware, *Preface*, p. xiv. A se vedea și studiul nostru „Antropologia omiliilor «macariene»” în *Studii Teologice* 3 (2006), pp. 46-73.

Cum notam mai sus, într-o anumită măsură, teme de proveniență macariană pot fi regăsite în operele lui Grigorie de Nyssa, Calinic Sirianul, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeei, Isaia Pustnicul, Maxim Mărturisitorul, Ieronim de Ierusalim, Simeon Metafrastul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama și lista ar putea continua. Din motive lesne de înțeles doar câțiva autori pot fi analizați în cadrul acestui studiu. Oricum, chestiunea merită o tratare mai generoasă. Se impun însă câteva remarci în legătură cu Părinții care nu fac obiectul unei tratări speciale în această lucrare.

De menționat ar fi Sf. Marcu Ascetul, scriitor filocalic consacrat prin câteva opusuri importante, între ele la loc de cinste situându-se *De baptismo*²⁸. Sf. Marcu îi combate în această scriere pe mesalienii care postulau ineficiența botezului. Erik Peterson²⁹ e de părere că Sf. Marcu, de fapt, îl atacă pe Macarie, în postura lui de purtător de cuvânt al mesalienilor. Kallistos Ware³⁰, dimpotrivă, socotește că învățătura baptismală a lui Marcu Ascetul nu o combate așa mult pe cea a lui Macarie cât o completează. Otmar Hesse, într-o documentată teză de doctorat³¹, preia totuși teza lui Peterson, apreciind că Marcu, în mod conștient, se opune învățăturii lui Macarie. Hesse merge mai departe, privindu-l pe Marcu atât ca discipol, cât și ca adversar al lui Macarie. În sprijinul unei posibile dependențe a lui Marcu de autorul nostru, Hesse invocă o serie de citate din operele celor doi, care ar justifica această apropiere de gândire. Klaus Fitschen³² contestă acest demers, apreciind ca improbabilă congruența celor doi în locurile citate, însă susține totuși asemănări de gândire între Marcu și Macarie, cu atât mai mult cu cât bucăți izolate din corpusul macarian au circulat sub numele lui Marcu. Similitudini între acești doi autori pot fi observate în câteva puncte: Marcu ar datora lui Macarie învățătura lui despre cădere, despre relația dintre harul divin și libertatea umană, despre acțiunea puterilor răului și lupta cu ele, tema liturghiei interioare ș.a. Totuși Marcu, ca și Diadoh al Foticeei, nu e un simplu recipient pasiv al operei macariene, ci o preia critic, situându-se la o anumită distanță de această sursă³³.

Teologia harismatică a lui Ieronim de Ierusalim, expusă în scrierea *De effectu baptisimi*, a părut teologului german Karl Rahner ca purtând o amprentă mesaliană, poate chiar macariană. O analiză atentă a textului infirmă oarecum ipoteza influenței

²⁸ *Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, trad. Părintele Dumitru Stăniloae, FR I, Editura Humanitas, București 1999, pp. 279-312.

²⁹ „Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer” în *ZNW* 31 (1932), pp. 273-288 apud K. Fitchen, *op. cit.* p. 249. Vezi și M. Plested, *op. cit.*, p. 81.

³⁰ „The Sacrament of Baptism and the ascetic Life in Teaching of Mark the Monk”, *Studia Patristica* 10 (TU 107), Berlin 1970, pp. 441-452 apud M. Plested, *op. cit.*, p. 81.

³¹ *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien. Untersuchung und Vergleich ihrer Lehren zur Taufe und zur Askese*, Diss. Theol. (masch.), Göttingen 1973 apud M. Plested, *op. cit.*, p. 81.

³² *Messalianism and Antimesalianism. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, pp. 249-255.

³³ M. Plested, *op. cit.*, p. 130.

Omiliilor duhovnicești asupra acestui opus, fapt verificat de lipsa de ecou a acestui episod al istoriei cercetării, rămas cu totul izolat³⁴.

Din perspectiva unor recente cercetări, Sf. Maxim Mărturisitorul ar fi inclus în opera sa ingrediente din învățătura macariană. Om cultivat, Sf. Maxim datorează mult din gândirea sa unor autori anteriori. Cel mai influențat a fost de Părinții capadocieni, de „marele Dionisie” și în mod evident de Evagrie. O cercetare minuțioasă a scrierilor lui denotă o influență a lui Macarie, mediată însă prin Diadoh. Firește Maxim nu-și citează niciodată sursele, dar o interpretare adecvată poate sublinia anumite afinități între el și autorul *Omiliilor duhovnicești*. Marcus Plested citează opiniile lui Juan-Miguel Garrigues și Jean Claude Larchet, care văd o conexiune între anumite elemente de învățătură a celor doi, respectiv sinergia voințelor divine și umană, aportul baptismal în procesul adopției filiale, importanța rugăciunii inimii, caracterul deificator al luminii, toate teme tipic macariene³⁵. Există însă și detractori ai acestei teze, cel mai notabil fiind Lars Thunberg. „Viller arăta că Maxim datorează «osatura» învățăturii sale spirituale lui Evagrie. Noi ne întrebăm acum – se exprima oarecum plastic M. Plested – dacă bate o inimă macariană în acest schelet [evagrian]”³⁶.

Trecând peste Sf. Simeon Noul Teolog care poartă în mod evident amprenta autorului nostru, cei mai influențați de teologia lui Macarie par a fi scriitorii isihăști, în primul rând sfinții Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama. I-am numit aici pe cei mai reprezentativi, însă această influență poate fi extinsă și la alți autori precum: Nichifor din Singurătate, Calist și Ignatie Xanthopoulos, Nicolae Cabasila și, ulterior, Nicodim Aghioritul, Paisie Velicickovski, Teofan Zăvorâtul ș.a.³⁷ Doctrina autorilor isihăști ai secolului XIV respiră miresma învățăturii „marelui Macarie”, adesea amintit nominal. Punctul cel mai des invocat din gândirea macariană îl reprezintă teologia luminii, un punct în privința căruia s-au ivit acuze de mesalianism din partea lui Varlaam de Calabria, fără a fi făcută – interesant aspect – vreo legătură între mesalieni și Macarie. Părinții menționați mai sus au avut acces la scrierile macariene fie prin colecția de capete alcătuită de Simeon Metafrastul, fie prin alte extrase. Oricum e clar: opera lui Macarie a fost receptată ca o instanță de mare autoritate, devenind oarecum un manual al misticii isihaste³⁸.

2.2. Grigorie de Nyssa

Cea mai timpurie receptare a corpusului macarian poate fi regăsită în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa. Asia Mică s-a dovedit în secolul IV teren prielnic pentru interferența multor curente și mișcări religioase. În Capadocia a strălucit figura lumi-

³⁴ K. Fitchen, *op. cit.*, pp. 264-266.

³⁵ M. Plested, *op. cit.*, pp. 214-215.

³⁶ *Ibidem*, p. 215.

³⁷ George A. Maloney, „Introducere” la volumul Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York 1992, pp. 21-22.

³⁸ K. Fitchen, *op. cit.*, p. 272.

noasă a Sfântului Vasile, mitropolitul Cezareei. În tinerețe a fost discipol al lui Eustatie, ascet aspru, devenit ulterior episcop al Sevastei. În jurul lui Eustatie³⁹ s-a format o mișcare ascetică de nuanță entuziastă, în general critică la adresa Bisericii și cu tendințe extremiste: condamnau căsătoria, consumul de carne, trăiau libertin etc. Au fost condamnați la Sinodul de la Gangra din anul 341. Sf. Vasile s-a străduit totuși să integreze eclesial monahismul eustatian, orientându-l către viața cenobitică. Încercarea lui a reușit în parte. Peste timp tendințele deviate recidivează în cadrul mișcării mesaliene de proveniență mesopotamiană, dar considerată și o resuscitare a ascetismului eustatian. Și mesalienii, în forma lor cea mai rebelă, se manifestau potrivit episcopatului și lucrărilor sfinte ale Bisericii; în plus, exaltau rugăciunea privată, favorizau viziunile, simțirea Duhului, nepătimirea, însoțite în același timp de vagabondaj, promiscuitate sexuală, lene etc.⁴⁰. În rândul mesalienilor existau însă și curente moderate, dar totuși cu aceeași accentuare a primatului experienței spirituale.

Sf. Grigorie de Nyssa, în opinia unor specialiști, manifestă simpatie și receptivitate față de aceștia corectându-i în același timp⁴¹, fapt evident în câteva scrieri: *De virginitate*, *In suam ordinationem* și *De Instituto Christiano*. În *De virginitate*, Grigorie avertizează asupra unui pericol ce-i pândește pe tinerii doritori de feciorie: ei pot fi atrași de grupările asceților rătăcitori și expuși unor derapaje de natură morală (contestarea căsătoriei, libertinaj, entuziasm necontrolat). Îi identificăm aici pe mesalieni, iar în contrapondere Sf. Grigorie propune modelul unui conducător spiritual, în persoana Sfântului Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei⁴². În cuvântarea *In suam ordinationem*, Părintele capadocian îi laudă pe asceții mesalieni, „descendenți” ai patriarhului biblic Avraam, monahi și laici necultivați, dar dispunând de experiența Duhului și de puteri taumaturgice. Aceștia dau o mărturie mai vie despre Dumnezeu decât teologia aridă, prinsă în capcana subtilităților⁴³. Nota experiențială a spiritualității lor se regăsește și în scrierile macariene. De altfel, Macarie a fost considerat purtătorul lor de cuvânt și totodată reformatorul lor.

În Asia Mică au activat câteva autorități bisericesti de mare prestigiu. Între ele reprezentative sunt numele sfinților Vasile al Cezareei, Grigorie de Nyssa și Macarie. Grigorie și Macarie se inspiră amândoi din Vasile atât în privința pnevmatologiei, cât și a accentului pus pe cenobitism și pe funcția proestosului în comunitate. Cei trei sunt considerați reformatori ai vieții monahale: Vasile al monahismului eustatian iar Grigorie și Macarie ai celui mesalian. Mai exact, aceștia

³⁹ Despre acest personaj al istoriei bisericesti din secolul IV vezi Wolf-Dieter Hauschild, „Eustathius von Sebaste” în *Theologische Realenzyklopädie* X, Berlin-New York 1982, pp. 547-550 și diac. Ioan I. Ică jr., „Neadormiții - monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate”, pp. 238-243.

⁴⁰ Vezi Antoine Guillaumont, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité* X (1980), col. 1074-1083.

⁴¹ Jean Gribomont, „Saint Basile et le monachisme enthousiaste”, *Irénikon* 2 (1980), p. 143.

⁴² Cf. Reinhart Staats, „Basilios als lebende Mönchregel in Gregors von Nyssa «De Virginitate»” în *Vigiliae Christianae* 39, (1985), E. J. Brill, Leiden, pp. 228-255.

⁴³ Cf. Reinhart Staats, „Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem»”, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp. 165-179.

s-au străduit să îndepărteze spiritualitatea monahală de pericolul sectarist⁴⁴. Grigorie, spre deosebire de alți episcopi, nu i-a stigmatizat, ci s-a situat ca o interfață între ei și episcopat⁴⁵.

Între opera Sfântului Grigorie de Nyssa și cea a lui Macarie există paralele demne de evidențiat. Această aserțiune e confirmată de apropierea dintre *Omilia* 12, 12 (col. II) și un pasaj din cuvântarea *In suam ordinationem* (PG 46, 552) și de asemănarea dintre *Marea Epistolă* macariană și tratatul episcopului Nyssei *De Instituto Christiano*. Firește savanții au luat în discuție chestiunea dependenței: care autor este anterior celuilalt? Editorul tratatului gregorian, Werner Jaeger⁴⁶, a optat pentru Grigorie ca model, teză preluată și de alți cercetători, și aici îl amintim de pildă pe Părintele Stăniloae⁴⁷. J. Gribomont alege teza contrară și se exprimă în favoarea lui Macarie ca model, însă fără a argumenta foarte solid noua poziție. Acest lucru i-a revenit lui R. Staats. Într-o lucrare aproape exhaustivă⁴⁸, savantul german abordează problema în manieră pur filologică, soluționând-o irefutabil. Sunt analizate în volumul său peste 50 de locuri paralele, iar autorul ajunge la următoarele concluzii: cele două scrieri la fiecare cinci cuvinte au unul comun; *De Instituto Christiano* nu s-a dovedit un tratat foarte popular, având parte de o tradiție manuscrisă săracă (doar 5 manuscrise, cel mai vechi din secolul 9), în vreme ce *Epistula Magna* s-a bucurat de o circulație mult mai mare (se păstrează 8 manuscrise grecești, 3 arabe, 21 siriene, cel mai vechi din 534)⁴⁹. Modul citării biblice a rezervat câteva surprize interesante: Macarie citează Evanghelia abătându-se de la textul clasic editat de Nestle-Aland și optând pentru așa-numitul grup „Toma-Diatessaron”. Din acest grup fac parte *Evanghelia după Toma*, *Diatessaron*-ul lui Tațian, *Omiliile* Pseudo-Clementine și fragmente din scrierile lui Afraat Persanul⁵⁰. Sf. Grigorie de Nyssa alege să citeze după aceleași surse, fapt care nu are precedent în nicio altă operă a sa. Savanții au dedus de aici dependența lui Grigorie de Macarie⁵¹.

⁴⁴ Vezi Jean Gribomont, „Le Messalianisme et Grégoire de Nyssa”, *Studia Patristica* 5 (1962), p. 321, John Meyendorff, „Messalianism or Anti-messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem” în *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Collected Studies, Variorum Reprints London, 1974, p. 589, Reinhart Staats, „Basilius als lebende Mönchregel in Gregors von Nyssa »De Virginitate«”, p. 236 și M. Plested, *The Macarian Legacy*, pp. 47-48.

⁴⁵ Această teză se desprinde mai ales din studiile lui R. Staats. Ea a fost însă contestată de Klaus Fitschen în *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 245.

⁴⁶ *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.

⁴⁷ „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie Egipteanul” în *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1958), pp. 15-38.

⁴⁸ *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, PTS 8, Berlin 1968.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 11.

⁵¹ Cf. Aelred Baker, „Syriac and the Scriptural Quotations of Pseudo-Macarius” în *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp. 133-149, A.F.J. Klijn, „Some remarks on the Quotations of the Gospel in Gregory of Nyssa's «De Instituto Christiano» and Macarius' «Epistula Magna»” în *Vigiliae*

Există o serie de teme comune celor doi: virtuțile sunt dispuse sub forma unui lanț în vârful cărora se află rugăciunea (idee singulară în opera Sfântului Grigorie și un motiv pentru Mariette Canévet să conteste paternitatea tratatului său⁵²); în comuniunea cu Duhul e importantă sinergia; extazul sau experiența întâlnirii cu Dumnezeu e descrisă în termenii zborului și ai „intoxicării”⁵³ etc. S-a considerat că *De Instituto Christiano* nu e o simplă parafrază. Publicul țintă era diferit. În plus, Grigorie interpretează pozițiile lui Macarie, criticându-le și corectându-le pe alocuri⁵⁴, eliminând superflul și furnizând deschideri generoase către un plan filosofic⁵⁵. Original în peisajul scrierilor gregoriene, *De Instituto Christiano* se diferențiază net de acestea, particularitățile lui constituindu-le tocmai trăsăturile macariene. Iată, așadar, mediul monahal capadocian a reprezentat creuzetul ideal pentru interferența unor curente patronate de Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Macarie. Urmele acestei interferențe se întrevăd în scrierile amintite.

2.3. Calinic Sirianul

Există câteva asemănări evidente între fragmente din textul *Omiliilor macariene* și pasaje din *Vita Hypatii*, o scriere aparținând secolului V, al cărei autor este monahul Calinic. Hypatios era originar din Frigia (Asia Mică)⁵⁶, născut în jurul anului 366. Provenea dintr-o familie bună, primește o educație aleasă, dar la 28 de ani se retrage la mănăstire. Către anul 400 se stabilește împreună cu alți doi asceți, Timotei și Moschion, la m-reă Rouphinianos⁵⁷ de pe malul Bosforului. Moare în

Christianae 19 (1965), pp. 164-168 și Gilles Quispel, „The Syrian Thomas and the Syrian Macarius” în *Vigiliae Christianae* 18 (1964), pp. 226-235.

⁵² Mariette Canévet, „Le «De Instituto Christiano» est-il de Grégoire de Nyssa?”, *REG* 62 (1969), pp. 404-423 apud Anne Gordon Keidel, „Prayer and the «Hierarchy of Virtues» as Expressing the Relationship between Prayer and Love in *De Instituto Christiano*”, *Studia Patristica* 25 (1993), pp. 429-433.

⁵³ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication”, *The Greek Orthodox Theological Review* 1-4 (1999), pp. 309-327.

⁵⁴ Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 240

⁵⁵ Jean Gribomont, „Le Messalianisme et Grégoire de Nyssa”, *Studia Patristica* 5 (1962), p. 317.

⁵⁶ Date despre el ne oferă G.J.M. Bartelink în „Introduction” la Callinicos, *Vie d' Hypatios*, *SC* 177 (1971), pp. 17-19.

⁵⁷ Această mănăstire este ctitoria lui Fl. Rouphinos, consul în 392 și *praefectus praetorii*, un nume important al timpului care prin cheltuială proprie ridică trei edificii: o biserică (cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel), o mănăstire și un palat. Cu ocazia tâmosirii bisericii (în jurul anului 395) Rouphinos primește botezul. La scurt timp survine însă dizgrația și moartea sa. Mănăstirea Rouphinianos va juca un rol important în epocă. Locul ei de amplasament s-a numit Stejar, unde prin judecată sinodală Sf. Ioan Gură de Aur a primit exilul (în 403). Alexandru și monahii săi achimiți se vor stabili aici temporar și ulterior la propria lor mănăstire, situată la aproximativ 50 de km distanță. Mănăstirea exista încă în secolul XIII (pentru detalii vezi G.J.M. Bartelink „Introduction” pp. 14-17 și Ioan I. Ică jr „Neadormiții - monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate”, pp. 256-273). R. Staats remarcă familiaritatea autorului *Omiliilor duhovnicești* cu mediul de la curtea imperială, fapt explicabil prin protecția pe care mesalienii ar fi avut-o la curte prin Rouphinos. Tot el sugerează că Alexandru și achimiții ar fi fost „salvatorii și păstrătorii” corpului macarian (vezi R. Staats, „Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem»”, nota 41, p. 179).

anul 446. La scurt timp după moartea sa (cândva între 447-450) discipolul său Calinic (care se găsea deja din 426 la m-reă Rouphinianos) compune viața lui, în timpul celui de-al treilea egumen al mănăstirii, după Hypatios. Anumite indicii⁵⁸ conduc la concluzia că monahul Calinic provenea din Siria. Cultura sa nu este una vastă. Stilul său este simplu, ignorând regulile retoricii. Cunoaște foarte bine Sfânta Scriptură, fapt tipic mediului monahal, însă nu citează niciun autor profan.

Ne rețin atenția câteva corespondențe dintre *Vita Hypatii* și scrierile lui Macarie (în special Omiliile din colecția II), remarcate printr-o citire atentă de către G.J.M. Bartelink⁵⁹. Paralelele apar în compartimentul omiletic al *Vieții* lui Hypatios. O comparație textuală reliefează cvasi-identitatea pasajelor din *Omilia* 27, 4 și *Vit. Hyp.* 131, 20. În locul citat Macarie spune: „Și astfel, a fi un creștin adevărat nu este un lucru comun”. Aproape la fel se exprimă și Calinic. Se pot indica și alte locuri unde coincidența este evidentă: *Om.* 26,11 și *Vit. Hyp.* 63, 20 care vorbesc despre eliberarea interioară ca rod al eforturilor ascetice; *Om.* 30,7 și *Vit. Hyp.* 102,18, ambele interpretând parabola samaritanului milostiv. Există și alte pasaje comparabile la nivelul unor imagini sau teme comune: *Om.* 26,11 și *Vit. Hyp.* 92, 8; *Om.* 40, 8 și *Vit. Hyp.* 84, 9; *Om.* 5, 3 și *Vit. Hyp.* 88, 17 ș.a.

Ce pot sugera aceste asemănări? Fie că ambele scrieri s-au folosit de aceleași surse, comune tradiției monahale orale (posibilitate redusă), fie că autorul *Vieții* lui Hypatios a împrumutat învățături, teme și expresii din *Omiliile macariene* (concluzia cea mai probabilă). Dependența trebuie să plece dinspre Macarie, câtă vreme *Omiliile duhovnicești* au avut o răspândire considerabilă, în timp ce influența *Vitei Hypatii* s-a limitat exclusiv la m-reă Rouphinianos⁶⁰. Așadar Calinic (poate chiar Hypatios) cunoștea scrierile lui Macarie. Faptul că provenea din Siria ar sugera ideea familiarizării lui Calinic cu acest corpus încă înainte de anul 426, dată când el sosește la mănăstirea lui Rouphinos⁶¹. O altă ipoteză e legată de Alexandru Achimitul care ar fi adus scrierile macariene în această mănăstire înainte sau în timpul anului 426⁶². Ori-cum, existența *Vieții* lui Hypatios atestă influența certă a *Omiliilor duhovnicești* în cercurile monahale din Asia Mică a secolului V.

2.4. *Diadoh al Foticeei*

În secolul XX Sf. Diadoh a făcut obiectul unor investigații mai amănunțite în ce privește raportarea lui la mesalieni și relația lui cu Macarie. Friedrich Dörr, într-o

⁵⁸ Bartelink se referă în mod deosebit la câteva particularități ortografice ale limbajului lui Calinic.

⁵⁹ „Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana”, *Vigiliae Christianae* 22 (1968), pp. 128-136 și același „Introduction” la SC 177, pp. 38-40. Vezi și M. Plested, *The Macarian Legacy*, pp. 27-29 și K. Fitschen, *Messalianismus...*, pp. 256-257.

⁶⁰ Bartelink, „Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana”, p. 131.

⁶¹ *Ibidem*, p. 135.

⁶² Cf. M. Plested, *op. cit.*, pp. 28-29.

teză publicată în 1937⁶³, opina că în adversarii citați de Sf. Diadoh în capetele 76-89 trebuie să-i vedem pe mesalieni, episcopul Foticeei trecând astfel drept un combatant direct al acestora. Mai mult, motivul pentru care Diadoh și-ar îndrepta atacurile în direcția mesalianismului l-ar constitui chiar *Omiliile macariene*, exponent principal al acestei mișcări ascetice. Ipoteza lui Dörr a găsit o rezonanță extrem de largă în lumea cercetătorilor: Hermann Dörr și Édouard des Places o vor relua, dezvoltând-o din perspectivă proprie. H. Dörr sugerează că cel amintit în capetele 13 și 91 ar putea fi chiar Macarie însuși, tovarăș de convingeri cu Diadoh, poate chiar maestrul lui⁶⁴. De aici situarea lui Diadoh în raza de acțiune a mesalianismului și caracterizarea lui drept reprezentant tipic al „teologiei de sentiment”, direcție a spiritualității răsăritene a cărei degenerare o constituie mesalianismul extrem⁶⁵. În general, episcopul Foticeei a trecut totuși drept combatant al mesalianismului în varianta lui degradată.

Kallistos Ware a găsit în scrierile Sfântului Diadoh o sinteză a câtorva elemente proprii lui Evagrie și Macarie, sancționând totodată derapajele mesalianismului⁶⁶. Ideea sintezei are o istorie mai veche și a fost exploatată copios de majoritatea cercetătorilor. Ea își are originea în viziunea lui Irénée Hausherr care distingea în vastul câmp al spiritualității Răsăritului mai multe curente, între ele două marcante: unul centrat pe *noûs* (deci intelectualist, promovat cu precădere de Evagrie), altul focalizat pe *kardia* (așadar sentimentalist, exprimat de Macarie)⁶⁷. Gândirea diadohiană s-ar situa la interfezența celor două curente, privite dihotomic. Această judecată a fost între timp sancționată, mai exact nuanțată. Schema este prea simplistă. În realitate sinteza diadohiană e o continuare și o limpezire a ceea ce e prezent în germen la Macarie⁶⁸.

În ce sens gândirea episcopului de Foticea poate fi înțeleasă ca un pas înainte în raport cu Macarie, dar stând totuși sub directa lui înrăurire? Diadoh își revendică o descendență macariană prin felul în care exploatează limbajul simțirii și al experienței, prin modul în care valorizează rugăciunea, antropologia și teologia harului tratate

⁶³ *Diadochus von Fotike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg 1937.

⁶⁴ Cf. K. Fitschen, *Messalianismus...*, pp. 258, M. Plested, *The Macarian Legacy*, pp. 41.

⁶⁵ Marcel Viller und Karl Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1939, pp. 216-228 apud Părintele Dumitru Stăniloae, „Viața și scrierile lui Diadoh al Foticeii” în *FR* 1, ed. cit., p. 337.

⁶⁶ Vezi articolul „Diadochus von Photice”, *Theologische Realenzyklopädie*, VIII, Berlin-New York 1982, pp. 617-620 și K. Fitschen, *Messalianismus...*, pp. 258.

⁶⁷ Cf. I. Hausherr, „Les grands courants de la spiritualité orientale” *OCP* 1 (1935), pp. 114-138. O severă critică a acestei viziuni vezi la Alexander Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: "Pseudo-Macarius" and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship”, pp. 112-113. Vladimir Lossky exprimă o teză atenuată: Diadoh, ca și Macarie, trebuie situat la mijloc între intelectualismul evagrian și materialismul mesalian, ca exponent al unei „mistici a sentimentului” (vezi Ioan I. Ică jr, „Sf. Diadoh al Foticeei. Despre îndumnezeire și vederea lui Dumnezeu” *Mitropolia Ardealului* 3 (1989), pp. 53-54).

⁶⁸ Marcus Plested, „Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison” în *Studia Patristica* XXX (1997), p. 240.

în *Omiliile duhovnicești*, nu mai puțin prin împrumuturile masive din vocabularul caracteristic universului macarian.

În scrierile Sfântului Diadoh (în special în *Cuvânt ascetic* în 100 de capete) întâlnim din abundență termenii specifici teologiei experiențiale macariene: *plērophoria*, *aisthesis* și *peira*. Ocurența acestora și conexiunea imediată cu listele mesaliene (unde ei sunt de asemenea evidențiați) au provocat imediat suspiciuni, antrenând concomitent o serie de aprecieri critice. Sf. Diadoh exprimă trăirea lui Dumnezeu în imagini cu o vădită tentă senzorială, favorizând în mod deosebit metafora gustului⁶⁹. „Dacă iubim cu căldură virtutea lui Dumnezeu, Preasfântul Duh face sufletul să guste cu toată simțirea și încredințarea din dulceața lui Dumnezeu”⁷⁰. Sesișăm aici un ecou imediat al textelor macariene. De altfel, la nivelul limbajului, Diadoh e îndatorat lui Macarie ca niciunui alt autor. *Aisthēsis noerá* (simțirea minții), o formulă creată se pare de Macarie, devine la Diadoh o facultate capabilă să perceapă nevăzutul⁷¹. *Aisthēsis* angajează simultan două înțelesuri: simțirea, ca facultate a percepției, și senzația, ca experiență și rezultat al percepției. Expresia *en pásē plērophoria kai aisthēsei* de sorginte macariană apare în scrierile episcopului Foticeei de mai multe ori, subliniind ideea plinătății harului.

Experiența reprezintă o notă dominantă în scrierile Sfântului Diadoh, în dubla ei ipostază, de gustare a harului dar și a păcatului. M. Plested privește termenul *peira* ca un indicator precis a ceea ce înseamnă tradiția afectivă a spiritualității răsăritene, în cadrul căreia trebuie situați cei doi autori⁷². Gustarea harului presupune automat un anumit tip de cunoaștere. Altfel spus, teologia experiențială promovată de autorii noștri nu se cantonează în perimetrul afectivității pure și angajează o evidentă componentă gnoseologică. Așadar, Diadoh vede o relație intimă între cunoaștere și experiență, premisă obligatorie pentru cel însărcinat cu predicarea⁷³.

Există și alte aspecte care atestă împrumuturi din teologia *Omiliilor*: silirea voinei la începutul urcușului ascetic (*Cuvânt ascetic*, cap. 34), referirea la trupul subtil al duhurilor (cap. 81), imageria medicală pentru a descrie însănătoșirea sufletului (cap. 17), accentul și focalizarea pe viața interioară (cap. 55), descrierea experienței mistice în termenii dragostei, focului și luminii (cap. 67, 85, 92), dar mai ales lucrarea rugăciunii, prezentată ca o activitate a minții în și prin inimă, ce angajează întreaga persoană umană, afirmații în deplin acord cu antropologia lui Macarie.

În câteva puncte Sf. Diadoh aplică o corecție gândirii macariene, mai exact o revizuieste și o completează. Să remarcăm aici atitudinea Sfântului Diadoh față de viziuni. De pildă, în capetele 36-40 din *Cuvânt ascetic* el îndeamnă la prudență în ce privește apetența pentru vederea lui Dumnezeu sub aparența unei forme: „Auzind

⁶⁹ Columba Stewart, 'Working the Earth of the Heart'. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, pp. 137-138 (vezi Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 30, *FR* 1, p. 348).

⁷⁰ Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 90, *FR* 1, p. 380.

⁷¹ Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 1, *FR* 1, p. 339.

⁷² Marcus Plested, *The Macarian Legacy*, p. 140.

⁷³ Vezi Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 8 și 9, *FR* 1, pp. 340-341.

despre simțirea minții, nimeni să nu creadă că i se va arăta slava lui Dumnezeu în chip văzut...dacă i se va arăta vreunui dintre cei ce se nevoiesc fie vreo lumină, fie vreo figură în chip de foc, fie vreun glas, nicidecum să nu primească o astfel de arătare”⁷⁴. Diadoh e convins că Satana poate specula disponibilitatea noastră pentru aceste arătări. Deși recomandă discernământ în aceste chestiuni, Macarie face totuși referiri în *Omiliile* la manifestări teofanice ale Slavei dumnezeiești. Din această critică administrată vederii de către Diadoh, cercetătorii au dedus ideea unui discurs antimacarian⁷⁵.

Însă cea mai semnificativă revizuire a învățăturii lui Macarie se referă la haritologie. Sf. Diadoh critică sever teoria macariană a coexistenței, construită pe câteva citate biblice (*In* 1, 5 și 2 *Co* 6, 14), dar mai ales pe baza propriei experiențe. În esență, Macarie crede că în om, chiar după botez, coabitează două persoane, corespunzând harului și păcatului. Autorul *Omiliilor* emite această idee pentru a combate falsa impresie despre nepătimire (*apathéia*) a mesalienilor și pentru a ilustra intensitatea și amploarea luptei interioare⁷⁶. Diadoh critică această viziune: „Cei ce spun că cele două puteri, a harului și a păcatului, se află împreună în inimile credincioșilor vor să-și sprijine născocirea lor pe faptul că Evanghelistul a zis că «lumina luminează în întuneric și întunericul nu o a cuprins pe ea» (*In* 1, 5)”⁷⁷. Referirea la aceleași texte din Sfânta Scriptură și invocarea unor învățături din *Omiliile* fac certă ipoteza că Diadoh îl combate aici pe Macarie. Episcopul Foticeei poate admite în om o debilitate de pe urma căderii, care ia forma unei dualități, însă una a voințelor, nu a ipostaselor⁷⁸. Cu un plus de luciditate dar și de exactitate, Sf. Diadoh descrie procesul expulzării Satanei din inima omului după botez, revizuiind și completând astfel teoria macariană⁷⁹.

H. Dörries sugera o posibilă relație filială între Macarie și Diadoh pe baza unor aluzii din capetele 13 și 91 ale *Cuvântului ascetic*. Contactul dintre cei doi e cel mai probabil de natură pur literară, eventual mediat de un discipol. Diadoh a cunoscut corpul macarian, poartă amprenta lui și își articulează învățătura pornind de la câteva teme caracteristice, în mod preponderent, *Omiliilor duhovnicești*.

2.5. Isaia Pustnicul

Autor filocalic, Isaia Pustnicul s-a bucurat de o mare audiență în cercurile monahale. La o cercetare atentă, între el și Macarie se poate constata o posibilă conexiune. Mai întâi, între cei doi trebuie semnalate câteva similarități: ambii au avut parte de o tradiție manuscrisă extrem de complexă, risipită în mai multe limbi; paternitatea

⁷⁴ Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 36, *FR* 1, p. 351.

⁷⁵ Cf. Édouard des Places, „Introduction” la Diadoque de Photice, *Œuvres spirituelles*, SC 5 (1955), pp. 12-28 și K. Fitschen, *Messalianismus...*, p. 263-264.

⁷⁶ Marcus Plested, *The Macarian Legacy*, p. 152.

⁷⁷ Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 80, *FR* 1, pp. 371-372.

⁷⁸ Sf. Diadoh al Foticeei, „Cuvânt ascetic” 78, *FR* 1, p. 371.

⁷⁹ Vezi aprecierile arhiepiscopului Vasili Krivoșein din *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, București: Editura Sophia; Alexandria: Cartea Ortodoxă, 2006, pp. 85-91.

amândurora a făcut obiectul unor dezbateri aprinse, chestiune rămasă încă neelucidată și, în plus, amândoi au exercitat o anumită influență în rândul scriitorilor ascetici.

Avva Isaia este autorul unui *Asceticon* – o sumă de *Cuvinte* aferente spiritualității monahale – scriere eterogenă care la o studiere atentă cuprinde omilii, scrisori, sfaturi monahale, ziceri și alte fragmente, toate compilate în intervalul secolelor V-VI⁸⁰. Această operă a fost publicată în 1911 de monahul grec Augustin și evaluată critic de Derwas Chitty și René Draguet. Până la sfârșitul secolului XIX era unanim acceptat faptul că autorul corpusului isaian ar fi un celebru ascet egiptean (catre anul 370) Isaia din Sketis, întâlnit în diferite ziceri din *Apophtegmata Patrum*. Krüger demontează în 1899 această teză, afirmând că Isaia ar fi un alt monah omonim, viețuitor mai întâi în pustia sketică apoi în Gaza Palestinei și care în 482 ar fi semnat „Henoticon”-ul împăratului Zenon. A murit în 488⁸¹.

Cercetarea manuscriselor siriace l-a condus pe R. Draguet la următoarea concluzie: corpusul isaian e produsul a două niveluri redacționale, primul derivând intra-adevăr din scrierile avvei Isaia din Sketis, al doilea fiind inserat între 450-500. Cel de-al doilea nivel – evident opera altcuiva decât acest Isaia – diferă esențial de primul, mai ales în ce privește limbajul și temele lui. La acest al doilea nivel poate fi sesizată o anumită influență macariană. Mai trebuie precizat că ambele colecții de manuscrise (grecești și siriace) conțin opere ale lui Macarie, prezentate sub numele avvei Isaia⁸².

Astfel, *Omilia* 19 din colecția II a corpusului macarian poate fi regăsită ca *Logos* 1 în *Asceticonul* isaian, în varianta lui siriacă. La fel, *Omilia* 3 din colecția II are corespondent în *Asceticonul* lui Isaia *Logosul* 3⁸³. Că lucrurile stau așa o adevărește de timpuriu Dadisho Qatraya, un monah nestorian din secolul VII, autor al unui comentariu la cartea avvei Isaia⁸⁴. Varianta greacă a *Asceticonului* cuprinde și ea texte aflate într-o paralelă cu *Omiliile duhovnicești* (*Logosul* 19 isaian corespunde *Logosului* 28 din colecția a III-a a corpusului macarian). În aceeași variantă greacă, există fragmente în *Logosul* 25 scris de Isaia apropiate ca înțeles de *Omilia* 21, 2-5 din colecția a II-a macariană⁸⁵. Ambele vorbesc despre două niveluri ale luptei ascetice:

⁸⁰ Vezi Marcus Plested, *The Macarian Legacy*, p. 176. Varianta greacă a *Asceticonului* a fost editată de Părintele Dumitru Stăniloae în formă prescurtată în *Filocalia românească* volumul 1 (ed. cit. pp. 396-403) și în formă extinsă în volumul 12 (Editura Harisma, București 1991).

⁸¹ Părintele Dumitru Stăniloae, „Viața și scrierile lui Isaia Pustnicul” *FR* 1, p. 393.

⁸² M. Plested, *op. cit.*, pp. 177-179. Urmăm în continuare considerațiile lui M. Plested, care surpind posibilele conexiuni între operele celor doi scriitori patristici.

⁸³ Cf. K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 268.

⁸⁴ Despre Dadisho Qatraya, monah erudit care face mențiune în scrierile sale despre mai mulți Părinți ai tradiției grecești și siro-orientale (cum ar fi Grigorie de Nyssa, Macarie, Marcu Ascetul, Evagrie Ponticul sau Ioan de Apamea), a se vedea Werner Strothmann, *Johannes von Apamea*, PTS 11, Berlin – New York, 1972, pp. 93-97, Antoine Guillaumont, „Dadišo Qatraya”, *Dictionnaire de Spiritualité* III, 1957, col. 2-3, Karl Pinggéra, „Dadischo Qatraya”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XXIII (2004), Spalten 249-252 (pe internet la adresa http://www.bautz.de/bbkl/d/dadischo_q.shtml) și M. Plested, *op. cit.*, pp. 181-183.

⁸⁵ Comparația se poate face urmărind de exemplu *FR* 12 pp. 191-192 și *PSB* 34 pp.194-195.

unul constă în lepădarea de lucrurile exterioare ale lumii, altul trimite către universul interior, unde sunt active patimile spirituale de mare finețe.

Comparând *Logos* 25, 10⁸⁶ cu *Omilia* 14, 7⁸⁷ (col. II), vom întâlni o imagine cu diferite animale, fiecare potrivit unui anumit habitat. Prin analogie, sufletul trebuie să rămână în propriul lui ținut (harul lui Dumnezeu), altminteri riscă extincția. Acest *Logos* conține și alte secvențe (sufletul botezat e asemănat cu o cetate ocupată și recucerită de Hristos; copilul la pieptul mamei care ignoră orice bogăție în favoarea afecțiunii materne; comerciantul inteligent, interesat doar de negoțul avantajos și ignorând tot ce nu e profitabil) ce au un corespondent în *Omiliile*, semn evident al însemințării gândirii lui Isaia de către ideile și imageria macariană⁸⁸. Deși nu există citări explicite din scrierile lui Macarie, dependența e clară.

În ansamblul *Asceticonului* există și alte puncte care sugerează o conexiune cu universul macarian: modul cum e tratată tema nepătimirii (*apathéia*)⁸⁹, ideea imitării lui Hristos și a participării omului la misterul Crucii⁹⁰, imaginea agricultorului⁹¹, complexitatea luptei spirituale⁹², rolul voinței în procesul desăvârșirii⁹³ ș.a. În concluzie, fără a subestima originalitatea *Asceticonului* isaian, există indicii care fac îndubitabilă teza împrumutului din gândirea macariană. Firește această influență nu depășește adesea nivelul imageriei și al metaforelor, rar angajând problematica teologică. Cum s-a produs totuși întâlnirea dintre cele două corpusuri, rămâne încă un fapt neelucidat.

2.6. Simeon Noul Teolog

Între Sf. Simeon Noul Teolog și autorul *Omiliilor macariene* există vădite afinități, chiar dacă în sprijinul acestei afirmații nu pot fi aduse dovezi palpabile. Există o serie de teme comune celor doi care atestă nu atât o dependență explicită cât atașamentul lor la Tradiția vie a Bisericii. Walther Völker a pus în discuție posibilele conexiuni între doctrina simeoniană și teologia *Omiliilor*. Concluzia lui: *Omiliile* nu i-au servit Sfântului Simeon ca model original⁹⁴. Vasili Krivoșein, unul din editorii și interpreții Sfântului Simeon, găsește în *Cateheza* 34 pasaje care trimit către *Marea Epistolă* a lui Macarie, în ambele texte autorii argumentându-și autenticitatea propriilor trăiri și încredințându-și auditoriul că experiențele celor din vechime pot fi me-

⁸⁶ FR 12, p. 202.

⁸⁷ PSB 34, p. 152, ed. Dörries, pp. 125-126.

⁸⁸ Cf. M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 186.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 191-194.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 194-195.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 204-205.

⁹² *Ibidem*, pp. 205-206.

⁹³ *Ibidem*, p. 206.

⁹⁴ Walther Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974, pp. 356-358 apud K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, n. 96, p. 270.

reu actualizate⁹⁵. Cu toate acestea, concluzia lui Völker pare plauzibilă. Într-adevăr, deși găsim în opera simeoniană teme tratate similar cu alți scriitori răsăriteni, nu putem totuși vorbi în scrisul lui de o influență externă precis detectabilă; și aceasta din două motive: Simeon, cu rare excepții, nu-și citează sursele și, în plus, învățătura lui este mai mult rodul experienței personale decât al unui recurs intenționat și programatic la izvoare patristice precise⁹⁶. Prin viața și teologia sa, Sf. Simeon se revendică de la filonul autentic al Tradiției, în consonanță cu mulțimea de sfinți anteriori lui. Experiența lui e o confirmare a acestei Tradiții⁹⁷.

În pofida unor mărturii clare, curentul duhovnicesc exprimat de *Omiliile macariene* a inspirat, într-o anumită măsură, gândirea Sfântului Simeon, fapt constatabil la o analiză detaliată a operelor celor doi Părinți. Deși nu-și citează sursele, aceasta nu presupune automat că Sf. Simeon a ocolit literatura patristică. Dimpotrivă, în societatea elevată a Constantinopolului mai întâi, apoi în monahismul citadin al capitalei imperiale bizantine, Simeon a avut acces la izvoarele fundamentale ale spiritualității răsăritene. Putem presupune un contact al lui cu opera lui Macarie, fie prin parafraza Sfântului Simeon Metafrastul (apărută în secolul X), fie prin alte colecții (cum ar o „carte a lui Macarie” amintită pe la 1100 de Ioan din Antiohia⁹⁸). Centralitatea inimii în procesul desăvârșirii umane⁹⁹, primatul experienței și al vederii lui Dumnezeu, teologia luminii, sunt teme esențiale ale gândirii Sfântului Simeon, care își găsesc corespondent în paginile *Omiliilor duhovnicești*¹⁰⁰, ceea ce-l face pe un comentator recent să afirme: „toate elementele doctrinei spirituale simeoniene sunt prezente «în nuce» în scrierile «macariene» încă de la sfârșitul secolului IV”¹⁰¹.

Ceea ce apropie operele celor doi autori este și tonul lor entuziast. Scrisul lor proclamă urgența simțirii, a unei percepții conștiente a harului. Sf. Simeon lansa ideea că harul primit la botez e inactiv dacă se limitează la o credință formală și nu devine efectiv simțit. Putem adăuga la aceasta abundența unor expresii care suportă o anumită interpretare; de asemenea oscilația sau tensiunea între aspectul instituțio-

⁹⁵ Basile Krivochéine în Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 23-34, SC 113 (1965), notele 1 și 3, pp. 270-271.

⁹⁶ Pr. Prof. John A. McGuckin precizează: „Scrierile Sfântului Simeon trădează puțin influențe textuale. Sursa cea mai semnificativă a scrierilor Sfântului Simeon sunt Scripturile” (J.A. McGuckin, „Sfântul Simeon Noul Teolog și monahismul bizantin”, în *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 381). A se vedea și Eva Maria Synek, „1000 Jahre Erfahrungstheologie: Symeon der Neue Theologe”, *Ostkirchliche Studien* 1-2 (2001), p. 84.

⁹⁷ Ieromonah Alexander Golitzin, „Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea” în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu 1998, p.486.

⁹⁸ Vezi K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 270.

⁹⁹ Pentru felul în care e tratată această temă de cei doi a se vedea Athanasios Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, *Analecta Blatadon*, 54, Thessalonika, 1991, pp. 85-88.

¹⁰⁰ Cf. Alexander Golitzin, „Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea”, p. 460.

¹⁰¹ Ioan I. Ică jr, „Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog”, *Mitropolia Ardealului* 32 (1987), nr. 3, p. 29, nota 20.

nal și harismatic al Bisericii¹⁰². Toate acestea trimit, într-o oarecare măsură, către universul de gândire mesalian. Fapt semnificativ, cel care formulează primul acuza de mesalianism la adresa celor doi este Neofit Kavsokalivitul în secolul XVIII¹⁰³. Concepțiile acestei mișcări entuziaste paraeclesiale a secolelor IV-V sunt reactivate în secolele XI-XII de câțiva autori mistici, sancționați de autoritatea bisericească: Theodor Vlahernitul, Elefterie din Paflagonia, Constantin Chrysomallos ș.a. Există izbitoare asemănări între pozițiile acestora și învățătura Sfântului Simeon. Prin ei Biserica a condamnat modul de teologhisire entuziast, care, deși perfect valid în opera Sfântului Simeon, poate ușor devia către poziții extreme, anarhice și antieclesiale. În același timp, este adevărat că opiniile celor condamnați suportă o analiză mai nuanțată. Câteva din scrierile lui Chrysomallos (ucenic de a treia generație a lui Simeon) au circulat mult timp sub masca Sfântului Simeon, într-o încercare de a le salva de la pieire, dar și ca semn al unei afinități spirituale¹⁰⁴. Accentuarea experienței harului în procesul desăvârșirii va fi reiterată de curentul isihast unde Sf. Simeon trecea drept o mare autoritate. Monahii isihasti au știut să „interiorizeze” entuziasmul suspect, ocolind astfel susceptibilitatea unui episcopat circumspect¹⁰⁵.

Teologia Sfântului Simeon, de o prospețime aparte, se află în consonanță cu gândirea *Omiliilor macariene* în câteva puncte majore: cei doi autori proclamă deopotrivă necesitatea experienței (*peira*), asociind acest termen altor cuvinte cu o încărcătură apropiată; experiența e o realitate simțită (*aisthetos*), conștientă (*gnostos*), se poate exprima prin vedere (*théoria*) și cunoștință (*gnosis*)¹⁰⁶. În scrisul simeonian însă privilegiată este metafora gustului și a vederii, în corespondență imediată cu tema simțurilor duhovnicești, o temă intens exploatată începând cu Origen.

În mod cert, vederea lui Dumnezeu ca lumină este componenta cea mai caracteristică a misticii Sfântului Simeon Noul Teolog. Desele sale referiri la acest subiect sunt rodul vieții sale duhovnicești de excepție, dar în strânsă legătură cu o bogată literatură patristică anterioară. Când vorbesc despre lumină antecesorii Sfântului

¹⁰² Cf. André de Halleux, „Syméon le Nouveau Théologien” în *Patrologie et Œcumenisme. Recueil d'Études*, Leuven, 1990, pp. 770-771 și A. Golitzin, „Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea”, p. 495.

¹⁰³ În privința acuzei de mesalianism la Sf. Simeon, J. Darrouzès notează: „Acuzația de mesalianism făcută Sfântului Simeon nu are fundament real (această acuzație a fost formulată în secolul al XVIII-lea de către Neofit Kavsokalivitul, care a fost șocat de abundența stărilor mistice)” (J. Darrouzès, „Introduction” la Syméon le Nouveau Théologien, *Traité Théologiques et Éthiques*, tome I, SC 122, p. 26 *apud* Pr Nicolae Moșoiu, „Botezul în Duhul Sfânt” în învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog”, *Revista Teologică* 3, iul-sept (1995), p. 69. Vezi și K. Fitschen, *op.cit.*, p. 271).

¹⁰⁴ Aceste chestiuni sunt analizate în detaliu de Jean Gouillard în „Constantin Chrysomallos sous le Masque de Syméon le Nouveau Théologien”, *Travaux et mémoires* 5 (1973), pp. 313-327. Vezi și diac. Ioan I. Ică jr., „Viața Sfântului Simeon Noul Teolog și epoca sa” în *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu 2006, pp. 91-93. Tezele lui Chrysomallos sunt incluse la finalul acestui volum, pp. 504-509.

¹⁰⁵ Ioan I. Ică jr., „Viața Sfântului Simeon Noul Teolog și epoca sa”, p. 92.

¹⁰⁶ Cf. A. Golitzin, „Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea”, p. 486.

Simeon presupun același tip de experiență. Hilarion Alfeyev¹⁰⁷ analizează gândirea simeoniană din această perspectivă, deosebind câteva trăsături importante: lumina percepută de sfinți e lumina necreată a Sfintei Treimi, nu cea naturală a intelectului; ea este non-materială și nu poate fi sesizată cu ochi trupești ci doar cu cei duhovnicești ai intelectului; este fără formă și fără chip; produce transfigurarea întregii persoane umane (intelect, suflet, trup); „fața” lui Dumnezeu e vizibilă în interiorul luminii, dar într-o manieră spirituală, excluzând orice formă. Tratarea acestei teme, deși comună altor autori (între care Macarie e un reper important), este în principal rodul experienței proprii¹⁰⁸.

A. Hatzopoulos compară punctual teologia celor doi autori patristici, ajungând la următoarele concluzii: învățătura lor stă în general pe linia tradițională a spiritualității creștine răsăritene; ambii au exprimat viața în Hristos într-un mod personal unic; câteodată limbajul lor se apropie de propozițiile mesaliene (Măcarie mai mult decât Simeon), însă la o analiză atentă a textelor, aceste afinități lingvistice nu denotă și o identitate doctrinară cu mesalianismul. Există o apropiere între învățătura celor doi Părinți și o distanță în același timp față de erorile evhite¹⁰⁹.

Măcarie și Simeon Noul Teolog vor fi receptați ca autorități normative odată cu revirimentul spiritual din secolul XIV. Monahii isihaiști au găsit în ei o confirmare a experienței fascinante a luminii, posibilă prin asceză și prin rostirea neîncetată a rugăciunii lui Iisus.

2.7. Grigorie Sinaitul

Contemporan cu Sf. Grigorie Palama și promotor al reînnoirii isihaste, Sf. Grigorie Sinaitul a exercitat o influență considerabilă în secolul XIV, depășind cu mult teritoriul strict al Imperiului Bizantin. Învățătura lui se hrănește din tradiția vie a Bisericii, manifestată prin viața și scrisul marilor Părinți duhovnicești. Deși autor al unei opere, Sf. Grigorie accentuează preponderent latura practică a vieții spirituale, înțelegând aici modul cum ne rugăm, felurile liniștirii, mecanismele războiului lăuntric, deosebirea duhurilor și alte chestiuni aferente unui *praxis* monahal. Centrul preocupărilor lui teologice îl constituie rugăciunea lui Iisus. Temă forte a spiritualității creștine, cu un lung parcurs în Tradiția Bisericii, rugăciunea monologică de factură sinaitică, concentrată pe rostirea cu umilință a numelui lui Iisus, devenise în timp apanajul asceților îmbunătățiți, care o transmiteau mai departe discipolilor sub forma unei inițieri. Grigorie Sinaitul a primit-o în Cipru de la monahul Arsenie. La rândul lui a predat-o mai departe ucenicilor săi, provocând acea spectaculoasă iradiere în tot Răsăritul creștin. Modul rostirii acestei rugăciuni – într-o anumită poziție fizică și presupunând exerciții de respirație – și efectele produse în suflet și în trup

¹⁰⁷ „The Patristic Background of St. Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light”, *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 229-238.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 238.

¹⁰⁹ A. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, p. 276.

au atras reproșul monahului calabrez Varlaam, grăbit să catalogheze această formă de evlavie drept rătăcire mesaliană. Cei vizați de Varlaam au putut fi discipoli ai Sfântului Grigorie Sinaitul.

Între corpusul macarian și opera Sfântului Grigorie pot fi stabilite câteva apropieri. Părintele Stăniloae precizează: „el și-a asimilat reflexiunea asupra vieții duhovnicești a lui Macarie, Diadoh, Marcu Pustnicul, Sf. Simeon Noul Teolog dar și înalta gândire teologică a lui Dionisie Areopagitul și a Sfântului Maxim Mărturisitorul. El face o sinteză între cei dintâi și cei de pe urmă”¹¹⁰. Aprofundând această idee, câțiva savanți apreciază că Grigorie Sinaitul e tributariu lui Macarie prin modul cum tratează teologia luminii, prin maniera în care leagă rugăciunea de sensibilitatea interioară a inimii, prin descrierea rugăciunii ca jertfă pe altarul noetic și ca liturghie în inimă etc. Tot lui, Grigorie datorează folosirea unor imagini precum: impregnarea de Duhul lui Dumnezeu, intoxicarea cu iubirea lui Dumnezeu, focul din inimă ș.a.¹¹¹ În aceeași măsură Sf. Grigorie a fost calificat ca exponent al tradiției „afective” a spiritualității răsăritene, reprezentată, între alții, și de Macarie¹¹².

Punctul major în care cei doi autori se suprapun îl constituie învățătura despre lumina lui Dumnezeu. Macarie și Părinții isihști nu fac o diferență între experiențele lor mistice și teofaniile biblice. Între ele există un continuum¹¹³. Învățătura despre lumină e prezentă peste tot în *Omiliile*, dezvoltată și prin folosirea altor concepte precum: focul, harul, puterea lui Dumnezeu etc. Sf. Grigorie Sinaitul tratează tema luminii în Cuvântarea sa despre Schimbarea la Față a Domnului. Arătările Domnului în lumină străbat întreaga iconomie a mântuirii. Adam, Moise, Ilie, ceilalți profeți reprezintă modele ale inhabitării Duhului, deținători autentici ale experienței slavei, dar în același timp etape premergătoare ale Schimbării la Față, paradigmă pentru isihști în ce privește experiența luminii. Taborul are ca pandant Parusia. Între acești doi poli se situează experiențele creștinilor desăvârșiți. Moise și Ilie sunt amintiți de

¹¹⁰ Părintele Dumitru Stăniloae, „Viața și scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul” în *FR* 7 (Editura Humanitas 1999), pp. 95-96.

¹¹¹ Cf. John Anthony McGuckin, *Standing in God's Holy Fire. The Byzantine Tradition*, Maryknoll, New York 2001, pp. 118 și 123.

¹¹² Kallistos Ware, „The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas” în *The Study of Spirituality*, Edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ, University Press, Cambridge, 1986, p. 248.

¹¹³ Hans-Veit Beyer, „Die Lichtlehre der Mönchen des vierzehnten und vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Euagrios Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon”, *Acten I:2, XVI Internationaler Byzantinistenkongress, Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik* 31,1 (1981), pp. 500. Cercetătorul austriac interpretează învățătura despre lumină a Sfântului Grigorie pornind de la Cuvântarea sa despre Schimbarea la Față a Mântuitorului Hristos, text păstrat doar într-un manuscris din secolul XV de la m-reia athonită Marea Lavră – 1201 (I 117), f. 19v-32v. În momentul elaborării studiului, Beyer a lucrat pe manuscris în fotocopie. Ulterior el a fost publicat de David Balfour: „St. Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First Critical Edition with English Translation and Commentary”, *Theologia* (Athena) 59 (1981), pp. 631-681. Această cuvântare a fost recent tradusă și în românește în studiul Părintelui Ioan I. Ică jr. „Teologia taborică a Cuviosului Grigorie Sinaitul și probabila ei iradiere în spațiul românesc”, *Tabor* (Cluj-Napoca) 1 (2007), pp. 11-28.

Macarie în *Omilia* 6, 2 (col. II)¹¹⁴ iar teofaniile de care s-au învrednicit sunt propuse ca manifestare predilectă a Dumnezeirii. „Venirea Domnului se arată în pace, liniște (*hēsychia*) și odihnă”¹¹⁵. Regăsim aici idealul contemplativ al isihaiștilor.

Macarie și Grigorie Sinaitul dezvoltă învățătura despre lumină printr-un recurs la propria experiență. În *Omilia* 8 (col. II) Macarie insistă pe descrierea unor viziuni. Rod al unei rugăciuni intense, lumina se dezvoltă într-o varietate de stări extatice¹¹⁶. „Omul întreg” sau *noûs*-ul, cum va spune mai târziu Grigorie, e înghițit de acea lumină¹¹⁷. Există și false arătări de lumină. Contracurarea lor ține de funcția discernământului (*diákrisis*). Însă perceperea harului, a lucrării lui Dumnezeu, revine unei facultăți distincte: *noerā aisthēsis* (simțirea minții). Cei doi autori, e de părere Beyer, se apropie și prin folosirea unor termeni consacrați: *plērophoria*, *peira*, *aisthesis*, concepte larg răspândite în limbajul isihaiștilor¹¹⁸.

Savantul austriac interpretează eronat teologia luminii expusă de autorii noștri. Dezvoltarea acestei teme n-ar fi decât semnul transgresiunii în spațiul monahal, prin intermediul mesalianismului, a unor elemente neoplatonice¹¹⁹. La fel de eronată ni se pare opinia lui H. Dörries, care apreciază doctrina isihastă despre lumină ca un exercițiu egoist și autosuficient, un scop în sine și fără o perspectivă kerygmatică, în vreme ce abordarea macariană e destinată unei propovăduiri generoase către comunitate¹²⁰. Că lucrurile nu stau așa o dovedește viața și activitatea Sfântului Grigorie Sinaitul. Prin mulțimea de ucenici și prin ecoul avut în tot Răsăritul, teologia lui și-a demonstrat pe deplin relevanța misionară. În concluzie, Sf. Grigorie amplifică și adâncește elemente prezente într-o formă insuficient dezvoltată în operele unor autori anteriori, printre ei numărându-se și Macarie.

¹¹⁴ PSB 34, pp. 121-122.

¹¹⁵ *Om.* 6, 2, ed. Dörries, p. 65.

¹¹⁶ Deși vorbește la persoana a treia, contextul ne îndeamnă să credem că Macarie însuși a fost protagonistul acestor viziuni: „(Stăruind în rugăciune) unora li s-a arătat semnul crucii în chip luminos și s-a înfipt în omul lor cel lăuntric. (Se spune) că odată, (stăruind) în rugăciune, un om a avut o vedenie: se afla în altar, în biserică, și i s-au oferit trei pâini care erau ca frământate cu untdelemn. Pe cât mânca din ele, pe atât creșteau și se măreau. Altădată, se făcea că este îmbrăcat cu o haină luminoasă, cum nu se găsește pe pământ în veacul acesta și nu poate fi făcută de mâini omenești. În ce chip Domnul, suindu-se pe munte, împreună cu Ioan și cu Petru, și-a schimbat veșmintele și le-a făcut să strălucească, la fel era și îmbrăcămintea aceea. Iar omul acela, care era dezbrăcat (de hainele firești și îmbrăcat în lumină) s-a minunat și s-a uimit.” (*Om.* 8, 3, PSB 34, p. 127). Referitor la acest pasaj, Dörries semnalează coincidența izbitoare cu descrieri din listele mesaliene întocmite de Sf. Ioan Damaschin (*De haer.* 80, 1, 18 în *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 487). Savantul german vede aici o influență maniheeană mijlocită prin câteva apocrife nou testamentare: *Acta Johannis* 98-100, *Acta Thomae* 28 și *Acta Philippi* 133, 138, 141 (vezi *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries, 1964, p. 78).

¹¹⁷ Hans-Veit Beyer, „Die Lichtlehre der Mönchen...”, p. 507.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 508.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 504.

¹²⁰ Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, p. 253.

2.8. Grigorie Palama

Mișcarea isihastă din secolul XIV s-a bucurat de mare faimă, grație aportului adus de mai mulți călugări și laici, focalizați pe rostirea neîncetată a rugăciunii lui Iisus, cei mai mulți dintre ei rămași anonimi. Ținta lor viza contemplația și vederea lui Dumnezeu în lumină, iar interesul lor se canaliza spre practicarea unor metode care să le faciliteze accesul la acest tip de cunoaștere. Prin gestul lor nu urmăreau intenții polemice și nu și-l motivau defel. Intervin însă în scena istoriei Varlaam și acuzele sale de erezie. Oficializarea și articularea teoretică a teologiei isihaste revine Sfântului Grigorie Palama.

În argumentările sale, Sf. Grigorie apelează des la autoritatea „marelui Macarie”, care pentru el trecea indubitabil drept Sfântul Macarie Egipteanul. Nu există dovezi că Părinții isihasți ar fi avut acces la colecțiile *Omiliilor*. Indiciile ne duc la concluzia că Macarie a fost receptat prin intermediul parafrazei în 150 de capete atribuită Sfântului Simeon Metafrastul¹²¹. În acest sens, Sf. Grigorie se exprimă precis: „Simeon, divinul Metafrast, a alcătuit, plecând de la prima carte a marelui Macarie, tratate divizate în capitole” (*Triade* III, 1, 10)¹²². Există și alte compilații din scrierile macariene realizate de autori isihasți – folosite se pare și de Palama – în care perspectiva excerptorului era dată de mistica macariană a luminii¹²³. În două puncte majore Sf. Grigorie Palama face apel la gândirea lui Macarie: în elaborarea antropologiei sale dar și când expune magistral teologia despre lumina necreată¹²⁴. Autorul *Omiliilor duhovnicești* e citat de aproximativ 15 ori numai în *Triade*, cele mai multe locuri tratând tema luminii¹²⁵.

Sf. Grigorie își formulează ideile provocat de Varlaam. Acesta din urmă, citat de Palama, opina următoarele: „cel ce se ocupă cu rugăciunea trebuie să dea odihnă simțurilor”, „să-și mortifice deplin partea pasională”¹²⁶. În esență, Varlaam elimina

¹²¹ Editată de Părintele Stăniloae în *Filocalia românească*, vol. 5.

¹²² În altă parte Palama scrie. „Simeon, interpret divin și fidel... spune, ca și cum însuși Macarie vorbește...” (*Triade* III, 2, 1). Cf. Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*, Lovain, 1959, pp. 574 și 640. A se vedea și Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 255.

¹²³ Cf. K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 272.

¹²⁴ J. Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*, p. XXXVII. Vezi și J. A. McGuckin, *Standing in God's Holy Fire. The Byzantine Tradition*, p. 130.

¹²⁵ Vezi *Triade* I,3,3 (omul vede în sufletul său lumina lui Dumnezeu sau a Satanei); I,3,5 (Macarie numește lumina „mâncarea celor cerești”); I,3,7 (tot el o numește „strălucirea lui Hristos”); I,3,11 (taina lui Hristos constă, după Macarie, în iluminare prin lumina cerească); I,3,22 (Macarie caracterizează lumina ca nesfârșită și supracerească); I,3,29 (sufletul primește veșmântul splendorii, lumina lui Hristos); I,3,43 (sufletul e unit cu lumina cerească și inițiat în cunoașterea tainelor); I,3,47 (Dumnezeu se micșorează pentru a se uni cu creația); I,3,50 (în rugăciune vine, conform lui Macarie, harul lui Dumnezeu). Enunțuri asemănătoare găsim în *Triade* II,2,25.27.29; II,3,6.21; III,2,1 etc. Vezi K. Fitschen, *op. cit.* p. 272.

¹²⁶ Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie* (*Triade* II,2,4) în *FR* 7, p. 232. Vezi și Ierom. Drd. Vichentie Punguță, „Cunoașterea lui Dumnezeu și rugăciunea la Sf. Grigorie Palama”, *Revista Teologică* 5 (1991), p. 21 și D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 47.

din viața spirituală aportul trupului. Or, în acest punct, Sf. Grigorie invocă antropologia macariană, pentru a justifica rolul corporalității în dinamica desăvârșirii. Practica rugăciunii nu angajează în exclusivitate sufletul, ci presupune un exercițiu psiho-fizic. „Harul Duhului prin mijlocirea sufletului trece și la trup și-l îndumnezeiește... Acesta e caracterul lucrărilor misterioase din trupul celor dedați isihiei”¹²⁷. Pentru Părinții isihaiști, rugăciunea însemna o coborâre a minții înlăuntrul inimii. Gestul acesta avea și o conotație fizică, înțelegând aici îndreptarea atenției spre inima de carne sau răunchi (de unde porecla de *omphalopsychoi* adresată acestor nevoitori). Oricum, ei presupuneau existența unui centru al sufletului care coincidea cu cel al trupului: inima. Rugăciunea lui Iisus devine astfel rugăciunea inimii. În argumentarea Sfântului Grigorie Palama, opiniile lui Macarie devin un reper. Iată citate câteva afirmații cheie: „Inima cârmuiește tot organismul. Când harul cuprinde întinderile inimii, atunci împărătește peste toate cugetările și membrele. Căci acolo e mintea și toate cugetările sufletului” (*Om* 15, 20)¹²⁸. Palama preia această idee, folosind-o în sprijinul tezelor sale: „e absolut necesar pentru cei ce s-au hotărât să vegheze asupra lor înșiși în isihie să-și adune și să-și închidă mintea în trup, ba chiar în trupul cel mai dinăuntru al trupului, pe care o numim inimă.”¹²⁹ Prin urmare, Sf. Grigorie e adeptul spiritualității centrată pe inimă, spiritualitate atât de proeminentă în corpusul macarian. Experiența inefabilă pe care sufletul o pregustă aici prin anticipare e împărtășită în veacul viitor și trupului, devenit complet spiritualizat¹³⁰.

Apelul Sfântului Grigorie la gândirea macariană se reflectă și în modul de expunere a învățaturii despre lumină. Teologia palamită a găsit în acest punct o opoziție înverșunată. Posibilitatea vederii luminii de către om a fost sancționată în termeni duri de Varlaam și apoi de tovarășii săi de opinie. Monahul calabrez considera drept mesaliană pretenția isihaiștilor de a percepe lumina necreată¹³¹. Această lumină, e de

¹²⁷ D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 49. Sf. Grigorie respinge o antropologie dualistă, fixată doar pe funcția sufletului. În *Ro* 7,24 „apostolul arată că nu blamează trupul, ci impulsul păcătos venit după aceea, prin cădere... Vezi că nu trupul, ci ceea ce locuiește în trup consideră că e rău?” (*Triade* II,2,1, D. Stăniloae, *Viața și învățătura...* p. 167). A se vedea și Ioan I. Ică jr „Morală și spiritualitatea ortodoxă în viziunea Sf. Grigorie Palama”, *Revista teologică* 3 (1994), p. 29.

¹²⁸ PSB 34, p. 159 și *Triade* II,2,1.

¹²⁹ *Triade* II,2,1, D. Stăniloae, *Viața și învățătura...* p. 168.

¹³⁰ Sf. Grigorie îl citează din nou pe Macarie: „Bunurile și tainele de care se pot împărtăși aici sufletele creștinilor se descoperă numai celui ce le primește prin experiență; la înviere însă va fi dat și trupului să se bucure de ele, căci atunci și el va deveni duh” (în *Triade* I,3,3, D. Stăniloae, *Viața și învățătura...* p. 208).

¹³¹ Cf. K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 271. Timotei preotul citează o teză a mesalienilor conform căreia Treimea poate fi văzută cu ochii trupești (propoziția 5). A se vedea *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, p. 491. Reinhart Staats invocă un pasaj din tratatul hrisostomian *De sacerdotio* IV,6, în care Sf. Ioan Gură de Aur critică ideea susținută de unii din contemporanii săi (aici sunt vizați se pare mesalienii) că natura lui Dumnezeu, invizibilă chiar pentru heruvimi, poate fi văzută de către om. Acest loc va fi citat ulterior de Nichifor Gregora ca argument împotriva Sfântului Grigorie Palama în disputele isihaste ale secolului XIV (a se vedea R. Staats,

păreră Varlaam, poate fi văzută sensibil doar dacă e creată, deci nu e Dumnezeu, sau dacă monahii atoniți consideră lumina ca fiind necreată atunci ea e esența lui Dumnezeu, iar convingerea că ea poate fi văzută e mesalianism pur. Sf. Grigorie Palama tranșează fără echivoc această aporie, opinând că: pe de o parte, există în Dumnezeu o distincție precisă între esență (*ousia*) și energii (*energeiai*), iar, pe de altă parte, lumina sau slava lui Dumnezeu nu se vede cu ochi trupești (cum greșit apreciau mesalienii), ci cu o putere mai presus de datul natural al omului, mai exact cu ochii sufletului (facultate sau organ spiritualizat al omului, grație căruia poate fi perceput divinul)¹³².

În argumentarea sa, Sf. Grigorie Palama face recurs la literatura patristică; în acest sens, Macarie e citat pe larg: el numește lumina mâncarea celor din cer, slava lui Hristos, și o socotește mai presus de simțuri¹³³; ea e nemărginită și mai presus de ceruri¹³⁴, iar taina creștinismului constă în strălucirea luminii cerești întru revelația și puterea Duhului¹³⁵. Sf. Grigorie consideră această lumină ca atribut și manifestare a persoanelor dumnezeiești. De aceea ea are un caracter ipostatic. „Lumina subzistentă pe care o văd sfinții în chip duhovnicesc e subzistentă în ipostas (*phōs enypostátōs*)”¹³⁶, în ipostasul Persoanei care se revelează. Și aici Palama invocă afirmații făcute de Macarie, care vorbește la rândul lui despre o lumină ipostatică (*hypostatikōn phōs*)¹³⁷. Sf. Grigorie dezvoltă magistral tema luminii, stabilind o serie de trăsături: 1. ea este ne-materială (*Triade* III, 1, 22), noetică și inteligibilă sau spirituală; 2. deși ne-materială, ea nu este totuși imaginară sau simbolică ci ipostatică și perfect reală; 3. deși nu e o lumină fizică ce poate fi percepută sensibil, ea e totuși accesibilă simțurilor, însă unor simțuri înduhovnicite (*Triade* I, 3, 16); 4. lumina nu e creată, ci necreată și dumnezeiască, e lumina sau harul Sfintei Treimi; 5. aceasta este infinită, nu are limite, nu poate fi epuizată (omul se împărtășește de ea la nesfârșit, în sensul noțiunii de *epektasis* a Sfântului Grigorie de Nyssa); 6. lumina poate fi experiată atât ca strălucire, cât și ca întuneric, în consens cu spusele Sfântului Dionisie Areopagitul; 7. ea are efect și asupra trupului, transfigurându-l¹³⁸.

„Chrysostomus über die Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu »De Sacerdotio IV, 5-6«”, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), p. 235).

¹³² Pentru detalii a se vedea D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 65-173.

¹³³ Cf. D. Stăniloae, *Viața și învățătura...*, pp. 180-183. În alt loc Macarie (citat de Simeon Metafrastul) afirmă: „Lumina ce a luminat și fericitului Pavel în drum, prin care a fost și ridicat până la al treilea cer și a auzit taine negărite, n-a fost luminarea vreunor idei sau vreunei cunoștințe, ci strălucirea ipostatică a puterii Duhului celui bun, în suflet. Intensitatea covârșitoare a acestei străluciri neputând-o suporta ochii trupului, au orbit. Prin ea se descoperă toată cunoștința, iar Dumnezeu se face cunoscut cu adevărat sufletului învrednicit și iubit” (*apud* D. Stăniloae, *Viața și învățătura...*, p. 255).

¹³⁴ D. Stăniloae, *Viața și învățătura...*, p. 192.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 183.

¹³⁶ Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie* (*Triade* II, 3, 8), în *FR* 7, p. 276.

¹³⁷ În *Despre libertatea minții* 22, PG 34, 956A citat de Sf. Grigorie Palama în *Triade* II, 3, 6, *FR* 7, p. 272.

¹³⁸ Vezi K. Ware, „The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas”, pp. 252-253.

Există și alte puncte unde învățăturile celor doi converg: necesitatea experienței în cunoașterea lui Dumnezeu¹³⁹, modul cum e tratată teologia chipului divin din om¹⁴⁰, ideea liturghiei interioare ș.a. Opera macariană devenise manualul clasic al misticii isihaste, preocupată de problematica luminii, căreia Palama îi conferă o argumentare inegalabilă. În esență, există un consens între Sf. Grigorie și pleiada de Părinți anteriori. Între aceștia Macarie ocupă un loc distinct.

3. Influența lui Macarie asupra autorilor sirieni

3.1. Considerații generale

O analiză atentă a literaturii siriene ne permite să avansăm ipoteza plauzibilă a influenței corpusului macarian asupra unor autori mistici. Scrierile atribuite Sfântului Macarie Egipteanul aparțin de fapt unui ascet mesopotamian familiarizat cu gândirea și practicile mesaliene. Iradierea acestor scrieri s-a repercutat nu doar în mediul creștin de limbă greacă – limbă în care au fost redactate aceste scrieri –, ci a cuprins un segment semnificativ din spiritualitatea siriană. Pentru mulți Părinți ai Bisericii nestoriene¹⁴¹, Macarie trecea drept o mare autoritate, alături de alte nume sonore precum Marcu Ascetul, Evagrie Ponticul, Isaia Pustnicul, Dionisie Areopagitul ș. a. Cum s-a produs joncțiunea dintre literatura siriacă și acești autori clasici ai spiritualității răsăritene?

Contactul creștinilor din Imperiul persan cu operele consacrate ale asceticii răsăritene de expresie greacă s-a realizat treptat. Într-o primă etapă (secolele V-VI), scrierile monahale egiptene, grație unui amplu proces de traducere, vor cunoaște o difuzare extinsă în mediul sirian¹⁴², acțiune cu un impact semnificativ asupra monahismului autohton. În secolul VII, Ananisho reunește într-un singur volum, intitulat „Paradisul Părinților”, textele importante ale monahismului egiptean¹⁴³. Secolele VII-VIII cunosc de asemenea o înflorire, în spațiul siriacă, a scrierilor monahale axate pe viața duhovnicească. La originea acestui reviriment putem situa aflulul de literatură ascetică și mistică din autorii greci¹⁴⁴. Iată-l așadar pe Macarie prezent în universul spiritual al creștinilor din îndepărtata Persie.

¹³⁹ Cf. D. Stăniloae, *Viața și învățătura...*, p. 201.

¹⁴⁰ Cf. Alexander Golitzin și Andrei Orlov, ““Many Lamps are Lightened from the One”: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, p. 291.

¹⁴¹ Despre istoria și destinul acestei Biserici vezi Sebastian Brock, „Biserica «nestoriană»: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului” în *Isaac Sirul. Cuvinte către singuratici. Partea II recent descoperită*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 447-463 și Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII” în același volum, pp. 465-536.

¹⁴² Cf. Ioan I. Ică jr, „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale” în *Isaac Sirul. Cuvinte către singuratici. Partea II recent descoperită*, ed. cit., p. 64.

¹⁴³ Vezi Sebastian Brock, *A Brief outline of Syriac Literature*, Mōrān 'Eth'ō – 9, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam – India, 1997, p. 104.

¹⁴⁴ Cf. Sebastian Brock, *La spiritualità nella irradiazione siriana*, Lipa Srl, Roma 2006, p. 26 și Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 504.

De timpuriu corpusul macarian se va bucura de o largă răspândire în mediul siriac, cel mai vechi manuscris datând din anul 534¹⁴⁵. Aceste manuscrise (de fapt traduceri, parafraze și adaptări) nu conțin decât o mică parte din scrierile macariene, în comparație cu tradiția lor greacă (cea originală și prin urmare extrem de bogată în problematica ei). Versiunea siriacă insistă mai mult pe latura ascetică a vieții monahale. Un alt aspect important trebuie punctat aici. Părinții care au activat în această parte a creștinătății răsăritene n-au pus nicio clipă la îndoială paternitatea egipteană a corpusului macarian. În realitate, sunt de părere cercetătorii, elemente ale acestui corpus s-au răspândit în timp sub diferite nume. Tradiția manuscrisă siriacă a scrierilor macariene este foarte amestecată și include părți din corpusul standard, transmis sub numele Sfântului Macarie Egipteanul, al Sfântului Macarie Alexandrinul și amestecat cu părți din *Apoftegmata Patrum* sau *Epistola ad Iuniores* menționată de Ghenadie al Marsilie¹⁴⁶.

Relația lui Macarie cu misticii nestorienii trebuie evaluată și din perspectiva acuzelor de mesalianism. Notăm și în altă parte că reproșul de mesalianism, ce planează asupra *Omiiliilor duhovnicești*, e de dată recentă. Părinții tradiției bizantine, dar și ai celei siriace, au receptat aceste scrieri ca un produs al monahismului egiptean, reprezentat de Macarie Egipteanul sau Macarie Alexandrinul. Totuși, există puncte de convergență între *Omiiliile macariene* și scrierile unor asceți nestorienii, care sunt relevante și printr-o raportare la erorile mesaliene. Corpusul macarian, în varianta lui greacă (mai ales colecția I), abundă în expresii cu o rezonanță mesaliană. Versiunea siriacă atenuează vizibil această impresie, motiv pentru care autorul *Omiiliilor* a trecut în Biserica nestoriană drept o autoritate de necontestat. Asupra lui nu au planat suspiciuni de erezie. Nu același lucru se poate spune despre doi autori siro-orientali, foarte apropiați de gândirea lui Macarie, dar acuzați oficial de mesalianism la un sinod din anii 786-787, convocat în această Biserică de catolicosul Timotei I¹⁴⁷. Cei incriminați sunt Ioan de Dalyatha și Iosif Hazzaya, iar acuzele (formulate pe baza operelor lor) pot fi grupate în cinci capitole: 1. ei ar fi susținut că omul îl poate vedea pe Dumnezeu într-o manieră sensibilă; 2. că venirea în om a Duhului e corelativă respingerii oficiului liturgic și accentuării rugăciunii personale; 3. că desăvârșirea e posibilă încă de aici; 4. că cel desăvârșit se poate dispensa de lucrul manual sau de efortul ascetic; 5. că Trupul și Sângele lui Hristos se pot sfinți doar prin rugăciunea neîncetată¹⁴⁸. Analiza atentă a scrierilor celor doi mistici infirmă aceste acuze.

¹⁴⁵ Putem vorbi astăzi de o tradiție manuscrisă siriacă a scrierilor macariene. Asupra acestui aspect a stăruit W. Strothmann în „Makarios und die Makarioschriften in der syrischen Literatur”, *Oriens christianus* 54 (1970), pp. 96-105. Vezi și Vincent Desprez, „Macaire (Pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité* X, (1980), col. 22.

¹⁴⁶ Vezi Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Editions de Chevetogne, f.a. [1987], p. 35 și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 267.

¹⁴⁷ Cf. Antoine Guillaumont, „Messaliens” în *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1077-1078 și Ioan I. Ică jr. „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul...”, p. 44.

¹⁴⁸ Cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 87.

Pentru Ioan de Dalyatha rugăciunea neîncetată nu elimină, ci presupune importanța Sfintelor Taine, în vreme ce, după Iosif Hazzaya, toată viața duhovnicească e o dezvoltare a harului baptismal¹⁴⁹. În câteva locuri și Isaac Sirul (episcop de Ninive) atacă doctrina mesaliană (cu referire în mod deosebit la pretinsa lor nepătimire), invocându-l ca autoritate în sprijinul argumentării sale chiar pe Macarie¹⁵⁰.

Tradiția siro-orientală poartă amprenta a doi autori de limbă greacă: Evagrie Ponticul și Macarie. De la primul împrumută noțiunile tehnice și cadrele teoretice, în timp ce al doilea însuflă acesteia un anumit duh. Contrar lui Evagrie, influența lui Macarie e vizibilă nu atât prin citări explicite sau prin folosirea unor termeni preciși, cât prin prezența permanentă a unor teme și a unui mod de reflecție profund ancorat în experiență¹⁵¹. R. Beulay analizează această influență și o leagă de două coordonate majore ale spiritualității macariene: mistica inimii (vorbind despre inimă și minte, rugăciunea neîncetată, smerenia inimii și milostivirea, iubirea față de Dumnezeu și față de semenii) și afectivitatea sau simțirea duhovnicească (tratând aici despre focul divin, lumina și frumusețea lui Dumnezeu, experiența lucrării Sfântului Duh și perceperea acestei lucrări ca o condiție necesară în procesul desăvârșirii creștine)¹⁵². Există câțiva autori care s-au inspirat din corpusul macarian. Pe lângă Ioan de Dalyatha și Iosif Hazzaya mai datorează lui Macarie idei, teme sau anumite accente ale viețuirii duhovnicești, Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Simon de Taiboutheh, Toma de Marga ș.a.

Isaac Sirul a cunoscut scrierile macariene¹⁵³. Îl și citează în câteva locuri, referindu-se la el ca la o autoritate¹⁵⁴. Persistă însă în aceste mențiuni amestecul dintre corpusul macarian propriu-zis și *Apostegmata Patrum*. Din gândirea lui Macarie, Isaac preia teologia experiențială dar și modul de a utiliza simbolismul luminii¹⁵⁵. Și Dadisho Qatraya apelează la textele macariene. În comentariul său la *Asceticon*-ul avvei Isaia, Dadisho îl consideră pe Macarie inspirator al acestuia din urmă. Autorul *Omiliilor duhovnicești* e situat pe aceeași poziție cu Evagrie sau Marcu Ascetul¹⁵⁶. În sfârșit, un alt autor siro-oriental care îl amintește explicit pe Macarie este Toma de Marga (sec. IX); pentru acesta el trece drept învățător al rugăciunii¹⁵⁷. R. Beulay conchide în volumul său: „Evagrie și Pseudo-Macarie sunt cei doi Părinți ai spiritualității mistice nestoriene. De la primul ei au primit, înainte de toate, o teologie a

¹⁴⁹ Cf. R. Beulay, *op. cit.*, p. 91. Vezi și A. Guillaumont, „Messaliens”, col. 1078.

¹⁵⁰ Vezi K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 267.

¹⁵¹ R. Beulay, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁵² *Ibidem*, pp. 42-82.

¹⁵³ Cf. Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Kalamazoo, 2000, p. 32.

¹⁵⁴ Macarie Egipteanul e amintit de Isaac, de pildă, în *Epistola IV*, FR 10 (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1981), p. 485.

¹⁵⁵ Cf. Sebastian Brock, „The Syriac Tradition” în *The Study of Spirituality*, Edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ, University Press, Cambridge, 1986, p. 212 și R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 71.

¹⁵⁶ Cf. mai sus nota 84. În plus a se vedea K. Fitschen, *op. cit.*, p. 268.

¹⁵⁷ K. Fitschen, *op. cit.*, p. 269.

contemplării; de la al doilea ei au învățat să fie atenți la experiența incandescentă a lui Dumnezeu în inimă.”¹⁵⁸

3.2. Iosif Hazzaya

Personalitate proeminentă a Bisericii nestoriene, Iosif Hazzaya (Văzătorul) a fost receptat ca teoreticianul prin excelență al misticii siro-orientale, oferindu-ne, în urma unei sinteze din operele marilor Părinți răsăriteni și pe baza propriei experiențe, o învățătură profundă despre întâlnirea cu Dumnezeu. Născut în jurul anilor 710-713 din părinți zoroastrieni, la vârsta de șapte ani ajunge rob, mai întâi la un arab din Sinjar (nord-estul actualului Irak), apoi la un creștin din zona Quardu (sudul Turciei). Impresionat de viața unor monahi din apropiere, viețuitori ai mănăstirii Ioan din Kamul, se convertește la creștinism. Eliberat din captivitate, devine monah la mănăstirea Beth Nouhādrā (Iran). După ce petrece o perioadă ca solitar, e numit pentru un timp conducător al mănăstirii Mar Bassimā din Quardu. Retras din nou în pustie e numit în cele din urmă egumen al mănăstirii lui Raban Bokhtisho. Se convertește la creștinism și fratele său Abdisho, sub al cărui nume vor circula câteva din scrierile lui Iosif¹⁵⁹. Opera acestui autor cuprinde o lungă scrisoare despre cele trei stadii ale vieții spirituale (atribuite eronat lui Filoxen de Mabugg), două scrisori despre lucrarea harului (dintre ele una atribuită lui Ioan de Dalyatha), scrieri despre rugăciune, contemplație spirituală, o carte cuprinzând întrebări și răspunsuri, o colecție de capete despre cunoașterea duhovnicească (și ea pusă greșit pe seama lui Ioan de Dalyatha) ș.a.

În scrisul marelui mistic siro-oriental se pot decela influențele mai multor autori răsăriteni: Evagrie Ponticul, teologii antiohieni (Teodoret de Cir, Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia), Ioan de Apamea, Dionisie Areopagitul dar și Macarie. Iosif Hazzaya împrumută din gândirea macariană numeroase expresii și imagini, relevând apropieri stilistice, până la corespondențe literare¹⁶⁰. În scrierea sa *Cartea întrebărilor*, Iosif pune problema modului în care noi recunoaștem lucrarea Duhului, respectiv semnele care fac evidentă prezența Lui în sufletele noastre. Prestigiosul părinte nestorian desprinde cinci semne care fac proba acestei prezențe: 1. primul semn este că dragostea lui Dumnezeu arde în inima omului ca un foc; aceasta duce la înstrăinarea de lume și la mortificare; 2. al doilea semn al prezenței Duhului este smerenia: deși omul posedă mari daruri și harisme, se consideră praf și cenușă înaintea Domnului; această stare e însoțită de o înaltă apreciere față de ceilalți semeni pe care îi consideră superiori (de altfel omul smerit nu face diferență între drepti și păcătoși); 3. al treilea semn al lucrării Duhului în suflet este iubirea care duce la asemnarea cu Dumnezeu; gândul la ceilalți oameni dă naștere lacrimilor – ei sunt pre-

¹⁵⁸ R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 94.

¹⁵⁹ Pentru informații despre acest autor vezi Sebastian Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, pp. 56-57, același *A Brief outline of Syriac Literature*, p. 61 și „The Syriac Tradition” în *The Study of Spirituality*, p. 213 și Robert Beulay, „Joseph Hazzâyā”, *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, 1974, col. 1341-1349.

¹⁶⁰ Antoine Guillaumont, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyā”, *L'Orient syrien* 3 (1958), p. 19.

zenți în inima celui ce se roagă; față de toți simte dragoste și mare milă și pe toți îi privește cu nerăutate; 4. al patrulea semn este permanenta amintire de Dumnezeu – cheia care deschide poarta interioară a inimii; aici se află Hristos într-un spațiu spiritual nelimitat, revelându-se în lumină; 5. al cincilea semn al activității Sfântului Duh în omul desăvârșit este viziunea luminoasă a intelectului, înfățișată pe firmamentul inimii, în culoarea safirului; intelectul percepe acum lumina Sfintei Treimi și are acces la rațiunile ultime ale lucrurilor¹⁶¹.

Dacă punctele 4 și 5 amintesc de gândirea evagriană, primele trei au o evidentă rezonanță macariană. A. Guillaumont deosebește influența lui Macarie în referirea la „focul care arde în inimă”. Este vorba de o „văpaie a Duhului” sau o „mistuire a măruntaielor”¹⁶², un efect al harului ce corespunde la Iosif Hazzaya cu „mișcarea înflăcărată” umplând sufletul de dragoste dumnezeiască, într-o intensă ardere. Primul semn descris de misticul siro-oriental cadrează, e de părere A. Guillaumont, *Omiliile* 4,14 din tradiția manuscrisă greacă (col. II)¹⁶³: focul Duhului induce în suflet sentimentul renunțării, dând naștere totodată adevăratei smerenii, efuziunii lacrimilor și iubirii universale¹⁶⁴. În descrierea semnelor 2 și 3, Iosif Hazzaya, în opinia aceluiași savant, împrumută teme dintr-o altă omilie macariană, respectiv *Om* 18, 8 (din aceeași colecție)¹⁶⁵. Eventuala raportare a misticului nestorian la varianta greacă a *Omiiliilor macariene* sugerează de fapt accesul la o colecție siriană a *Omiiliilor* mult mai extinsă decât cea păstrată astăzi, colecție în care erau incluse evident mai multe piese din versiunea originală¹⁶⁶.

Robert Beulay extinde gama posibilelor împrumuturi ale lui Iosif Hazzaya din gândirea lui Macarie. Ipotezele sale pot fi confirmate prin dese referiri ale misticului siro-oriental la rolul inimii în dinamica vieții spirituale: inima este locul întâlnirii cu Dumnezeu, este sursa vieții. Cel care nu stă de strajă la poarta inimii nu are acces

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 17-19.

¹⁶² Întălnim această expresie (*pyróseōs splághnōn*) în *Omilia* 25,8 (PSB 34, p. 203 și ed. Dörries, p. 204).

¹⁶³ Macarie afirmă în acest loc: „După cum fierul sau plumbul, aurul sau argintul, atunci când este pus în foc se topește și din tare devine moale, iar dacă stă mai mult timp în foc se topește și-și pierde duritatea sa naturală, din cauza acțiunii căldurii focului, tot așa (se întâmplă) și cu sufletul, care se leapădă de lume și dorește numai pe Domnul, care-L caută cu multă râvnă, osteneală și luptă, și arată în El credință și nădejde neclintită, care primește acel foc ceresc al dumnezeirii și al dragostei Duhului: (un astfel de suflet) se descătușează cu adevărat de iubirea lumii, se eliberează de răutatea patimilor...” (*Om* 4, 14, PSB 34, p. 104, ed. Dörries, p. 37).

¹⁶⁴ A. Guillaumont, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ”, p. 20.

¹⁶⁵ În acest pasaj Macarie notează: cei care s-au învrednicit să devină fii ai lui Dumnezeu „plâng și se tânguiesc pentru neamul omenesc, se roagă pentru întreg (neamul lui) Adam, se îndurerează și plâng, pentru că sunt cuprinși de Duhul de dragoste pentru omenire. Altă dată Duhul aprinde în ei atâta bucurie și iubire că dacă ar fi posibil, pe toți oamenii i-ar strânge la pieptul lor, fără să deosebească pe cel rău de cel bun. Altă dată atât de mult se smeresc în smerenia Duhului, încât se socotesc mai prejos decât orice om, se socotesc ultimii și cei mai neînsemnați dintre toți oamenii. Altă dată sunt ținuti de Duhul într-o bucurie de negrăit” (PSB 34, p. 186, ed. Dörries, pp. 180-181).

¹⁶⁶ Cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 60.

la vederea Împărăției. Minte coboară în profunzimile inimii cu ajutorul harului și folosindu-se de amintirea lui Dumnezeu. Tărâm nelimitat, inima este un loc spiritual a cărui strălucire se înfățișează ochiului minții. Și expresia macariană „a lucra pământul inimii” găsește ecou în scrierile lui Hazzaya, pentru care pământul inimii este lucrat și purificat prin forța incandescentă a focului¹⁶⁷.

Simbolul focului, atât de familiar lui Macarie, este o altă temă însușită de autorul analizat aici. Focul are un caracter spiritual, iar ca simbol e relevant pentru valențele lui purificatoare și în corelație cu lumina. Lumina în sine face și obiectul unor enunțuri importante în opera lui Hazzaya, chiar dacă el combină concepte macariene cu ipostazele evagriene al „luminii fără formă”. Să mai notăm accentuarea experienței spirituale, indispensabilă vieții mistice, experiență care se reflectă până și în plan sensibil, în ton cu gândirea omilistului macarian¹⁶⁸. În concluzie, Iosif Hazzaya elaborează o profundă teologie mistică, hrănită bogat din tradiția marilor Părinți răsăriteni, între care trebuie amintit, ca sursă certă, Macarie.

3.3. Ioan de Dalyatha

Există multă confuzie în legătură cu numele acestui autor. Ioan de Dalyatha pare a fi aceeași persoană cu Ioan Saba (sau Bătrânul). Unul din cei mai importanți mistici siro-orientali, Ioan de Dalyatha nu este atât un teoretician, cât un Părinte care transmite o învățătură fundamentată practic și experiențial. Fără a poseda un limbaj elevat, cu un stil adesea neîngrijit, el se dovedește un mistic entuziast și un scriitor de mare fervoare. Ca și Iosif Hazzaya, opera lui a fost condamnată drept mesaliană la Sinodul convocat de catolicosul Timotei I în 786-787¹⁶⁹.

Nu se cunosc prea multe detalii privitoare la acest scriitor. Contemporan cu Iosif Hazzaya, Ioan de Dalyatha se naște în nordul Irakului și devine monah în regiunea muntelui Qardu (sudul Turciei actuale). Supranumele Dalyatha (însemnând cărcei de vie) derivă se pare de la mănăstirea unde a activat. S-au păstrat de la el 22 de omilii și 51 de scurte epistole și capete despre cunoașterea duhovnicească. Câteva din textele sale au circulat în greacă sub numele Sfântului Isaac Sirul.

Deși tributar unui limbaj evagrian, maniera în care descrie bucuriile vieții duhovnicești, întâlnirea cu Dumnezeu în inimă sau lucrarea Duhului în omul lăuntric, denotă o apetență sporită pentru discursul de tip „afectiv”, caracteristic spiritualității fundamentate pe experiență. În acest punct putem întrezări o posibilă conexiune între Ioan de Dalyatha și Macarie. Se pare că cel dintâi a avut acces la corpusul macarian, în versiunea lui siriacă. Există câteva teme care ne îndreptătesc să presupunem o apropiere între cei doi.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 43-56.

¹⁶⁸ Pentru toate acestea vezi R. Beulay, *La Lumière sans forme*, pp. 57-77.

¹⁶⁹ Pentru informații privind acest autor vezi Robert Beulay, „Jean de Dalyatha”, *Dictionnaire de Spiritualité* VIII (1974), col. 449-452, Sebastian Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, p. 57, același *A Brief outline of Syriac Literature*, pp. 60-61 și „The Syriac Tradition” în *The Study of Spirituality*, p. 214.

R. Beulay analizează în detaliu acest raport, luând în discuție mistica inimii, practica rugăciunii, raportul dintre *eros* și *agape*, simbolul focului, vederea luminii cerești, perceperea Sfântului Duh ș.a. Centralitatea inimii în viața spirituală e o temă cheie în teologia *Omiliilor macariene*. Ioan de Dalyatha reiterează și el această idee: dacă pentru Macarie inima e sursa vieții, pentru misticul nestorian ea este sursa efluviiilor de splendoare ale Duhului Sfânt¹⁷⁰. Realitățile negrăite și sublime ale dumnezeirii sunt înscrise pe tablele inimii¹⁷¹. Într-un text admirabil, marele Părinte siro-oriental descrie inima ca locul unor experiențe inefabile: „Hristos a intrat în inima noastră și ea a fost luminată de slava lui Dumnezeu, așa încât oamenii purificați contemplă frumusețea dumnezeirii lui Hristos «în omul lor lăuntric», precum o stea strălucitoare care răsare în inimă și se înalță în minte”¹⁷².

Un alt important punct de convergență între cei doi autori îl constituie simbolul focului. Utilizat de Ioan ca un indicator al lucrării Duhului și agent al curățirii inimii de efectele răului, focul, apreciază acest scriitor, arde în inima monahului, mai întâi ca un jăratic, iar apoi combustia se extinde în tot trupul. Totodată, focul e o temă recurentă în iconomia mântuirii, un semn al neîncetatei purtări de grijă a lui Dumnezeu: cu foc a fost îmbrăcat Adam înainte de a călca porunca, de el a fost deposedat; focul închipuiește Duhul manifestat prin profeți și în revelații; el este amintit de Hristos când afirmă: „Eu foc am venit să arunc pe pământ” (*Lc* 12,49); de acest foc ne învrednicește al doilea Adam, paradoxal, prin apa Botezului¹⁷³. Regăsim tema focului în *Omilia* 25, 9-10 din colecția a II-a a corpusului macarian¹⁷⁴. Un împrumut evident al misticului nestorian nu poate fi dovedit cert. Între cele două pasaje există însă multe note comune.

Experiența focului divin e asociată, în gândirea celor doi scriitori, luminii cerești și vederii lui Dumnezeu. Teologia lui Ioan de Dalyatha dobândește un plus de relevanță dacă este evaluată în perspectiva acestei teme. Lumina e un simbol folosit abundent în scrisul lui: Dumnezeu este ca o mare sau un munte de lumină, harul Lui ne învăluie ca o manta de lumină. Hristos e prezent, sub forma luminii, în cele mai neînsemnate realități ale lumii¹⁷⁵.

Atenția acordată vieții interioare și experiența Duhului în suflet constituie un alt aspect care îi apropie pe cei doi autori. Ioan de Dalyatha descrie întâlnirea cu Dumnezeu în termeni de un lirism aparte și cuprins de un entuziasm unic în suita de mistici

¹⁷⁰ Cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 44.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷² Citat de Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, (Théologie historique 83), Beauchesne, Paris, 1990, p. 460 *apud* Placide Deseille, *Nostalgie Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia 1995, p. 170.

¹⁷³ R. Beulay, *La Lumière sans forme*, pp. 65-66.

¹⁷⁴ PSB 34, pp. 203-204, ed. Dörries, pp. 204-205.

¹⁷⁵ R. Beulay, *La Lumière sans forme*, pp. 72-73. Despre lumină la Macarie vezi *Omilia* 1 din colecția II (PSB 34, pp. 87-93, ed. Dörries, pp. 1-13).

siro-orientali¹⁷⁶. Maniera în care sunt expuse aceste realități poate conduce la stabilirea unor punți de legătură între acești doi Părinți de marcă ai spiritualității răsăritene.

Concluzii

După cum am văzut, mai mulți reprezentanți de seamă ai spiritualității răsăritene, fie ea de sorginte bizantină, fie siro-orientală, au găsit o sursă de inspirație în ceea ce numim astăzi corpusul macarian. Trăsătura lui entuziastă, accentuarea unor teme precum centralitatea inimii în viața spirituală, primatul experienței în procesul desăvârșirii, vederea lui Dumnezeu în lumină ș.a. au făcut aceste scrieri extrem de atractive pentru marii Părinți interesați de trăirea plenară a întâlnirii cu Dumnezeu.

Cercetătorii contemporani consideră astăzi inatacabilă teza privind caracterul mesalian al acestui corpus. Firește, din punct de vedere ortodox, acest aspect trebuie nuanțat și interpretat contextual. Însă e simptomatic faptul că pentru marii autori invocați în acest studiu, Macarie a trecut drept un scriitor normativ, un reprezentant de autoritate al învățăturii ascetice și mistice a Bisericii (chiar sub numele Sfântului Macarie Egipteanul sau al altor sfinți), nefiind luată în calcul sub nicio formă posibilitatea apartenenței la mișcarea mesaliană. Dincolo de contestările paternității și acurateții doctrinare a acestui corpus, el rămâne în continuare un izvor viu al Tradiției răsăritene și un tezaur inalterabil pentru generațiile viitoare.

The Influence of the Macarian Corpus on Eastern Spirituality. Contemporary researchers label as unquestionable the thesis on the Messalian character of the Macarian Corpus. From an Orthodox point of view, this aspect must be interpreted within the larger context and from a more open-minded perspective. To the scholars cited in this study, Macarius seemed a normative writer, a representative authority of ascetic and mystical teaching of the Church; they do not mention any possible affiliation to the Messalian movement. Beyond the questions related to its paternity and doctrinal accuracy, the corpus remains a living source of Eastern Tradition and an inalterable treasure for generations to come.

¹⁷⁶ R. Beulay, *La Lumière sans forme*, p. 77.

Despre cântările bisericești notate de Dimitrie Cunțan și utilizarea lor în Brașov și împrejurimi

Prof. Nicolae ȚURCANU

Cântările bisericești notate și tipărite de Dimitrie Cunțan¹ au constituit un important prilej de referință în istoria culturală a Ardealului, fiind prima transcriere în notație guidonică (liniară) din Arhidieceza Sibiului. Prin strădania care i-a asigurat consacrarea, preotul-profesor sibian s-a înscris pe drumul unei preocupări mai ample, ce a cuprins geografic un spațiu de ortodoxie înscris de la Caransebeș până în Maramureș și Bucovina. S-a conturat în vremea sa un adevărat curent de opinie din partea slujitorilor bisericii și a profesorilor de muzică antrenați într-o muncă asiduă pentru stabilirea unui sistem de învățare și practicare a cântărilor de strană² în bisericile de mir. Grija pentru protejarea cântărilor tradiționale ale Bisericii Ortodoxe, transmise prin oralitate, a impulsionat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și primele decenii ale secolului al XX-lea entuziasmul în direcția depistării unui model de cântare caracteristic zonei geografice. Cântările erau transcrise în notația muzicală occidentală, învățată în școlile vremii, iar în numeroase cazuri au fost și armonizate. A fost instituită astfel o adevărată pleiadă de vrednici culegători de cântări bisericești, contemporani sau ulteriori lui Dimitrie Cunțan, în care se disting numele lui Valeriu Magdu³, Trifon Lugojan⁴, Atanasie Lipovan⁵, Terențiu

¹ Colecția de cântări bisericești întocmită de Dimitrie Cunțan a fost tipărită în 4 ediții („Cântările bisericești după melodii ale celor opt glasuri ale Sfintei Biserici ortodoxe, culese, puse pe note și aranjate de D. Cunțan...”, 1890 – Viena, 1925 – Sibiu, 1932 – Sibiu, 1943 – Sibiu). La aceasta s-au adăugat „Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur pentru 2 voci egale” (Sibiu, 1903), „Cântările funebre pentru cor de bărbați în 4 voci” (Sibiu, 1903), „Cântări religioase la cununii, hirotonirii și la sfințirea bisericilor, pentru cor de bărbați în 4 voci” (Sibiu, 1906), care conțin cântări armonizate sau compuse, precum și lucrări originale, pe una sau mai multe voci, publicate individual.

² Constanța Cristescu, *Valorificarea contemporană a unor manuscrise muzicale de tradiție bizantină din biblioteca Mitropoliei Banatului, Structuri modale în muzica românească de tradiție bizantină*, www.Hymnology.Ro, 2006.

³ Valeriu Magdu (1864-1920), profesor de muzică bisericească la Institutul Teologic-Pedagogic din Arad. A dus o muncă perseverentă de culegere și notare a cântărilor de tradiție bizantină, pentru a fi predate tinerilor teologi, după partituri. Din păcate, munca sa nu a avut finalizare prin tipar, rămânând în manuscris.

Bugariu⁶, Celestin Cherebețiu⁷, Dimitrie Cușma⁸. În condițiile unor dificultăți care astăzi sunt mai evidente, în primul rând lipsiți de criterii științifice, fără a dispune de un teritoriu extins de informare, în imposibilitate de a compara structurile intonaționale practicate de cântăreți cu cele din vechime, cu o tehnică precară de culegere, suplinită de utilizarea pianului, prin stăruința de care au dat dovadă aceștia și încă alți profesori-teologi, s-a realizat o etalare, un nivel de referință al practicii de strană în zonele transcarpatice ale ortodoxiei românești.

Motivul care au determinat abordarea acestei acțiuni erau legate de starea critică a cântării la slujbele religioase, degradarea sistemului modal și a formulelor muzicale caracteristice glasurilor, transmiterea eminamente orală a melodiilor fără a exista un criteriu selectiv sau calitativ. O asemenea distorsiune a cântării de strană a fost determinată fără îndoială de evenimente istorice care au împietat viața Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Să meditam numai la efectele Diplomei Leopoldine din 1691, care confirma privilegiile a numai trei națiuni și drepturile a patru «religii recepte»⁹, la implicațiile Unirii din 1701 și efectele ce au decurs pentru Biserica Ortodoxă¹⁰, la distrugerea de către generalul Bucow a zeci de mănăstiri și schituri din Transilvania în 1761 și anii următori, din pricina căruia a fost întreruptă pentru un timp viața monahală ortodoxă din Transilvania¹¹. Nu mai puțin dificilă a fost pentru creștinii localnici decizia împărătesei Maria Tereza de a trece Episcopia Ortodoxă Română din Transilvania sub ascultarea Mitropoliei sârbe din Carlovitz¹². Cu toată motivația de protejare a populației creștine în fața ocupației otomane, oficialitățile bisericii sârbe, deși de rit ortodox au reacționat drastic față de orice manifestare de naționalism din partea episcopilor bănățene de Timișoara și Caransebeș, iar creșterea influenței sârbești a avut efecte denaționalizante în viața bisericii pravoslavnice bănățene, bihorene și transilvane.

⁴ Trifon Lugoian (1874-1948), a fost profesor la Institutul Teologic-Pedagogic din Arad. Notează cântări bisericești culese din diferite zone ale țării, dar mai cu seamă din Arad, Bihor și Banat, publicate în: *Cele opt glasuri la vecernie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1927, *Cele opt glasuri după cântarea fostului episcop al Aradului Ioan I. Pap*, Tipografia Diecezană, Arad, 1912.

⁵ Atanasie Lipovan (1874-1947) publică: *Cele opt glasuri bisericești. Aranjate pe note liniare după vechile melodii utilizate în Banat și Crișana*, Tipografia Diecezană, Arad, 1936, *Cântări bisericești*, Tipografia Diecezană, Arad, vol. I – 1944, vol. II – 1946.

⁶ Terențiu Bugariu (1867-1948) transcrie din repertoriul tatălui său, cântăreț bisericesc, dar și alte cântări din Banat, publicându-le în: *Sentinela cântărilor bisericești române*, Timișoara, 1908.

⁷ Celestin Cherebețiu: *Cele opt versuri bisericești, Vecernie, În felul cum se cânta la Blaj*, Cluj, 1930.

⁸ Dimitrie Cușma (1909-1992): *Melodii bisericești, Cele opt glasuri fixate în notațiunea liniară*, vol. I, Edit. Soc. „Căminul Cultural”, Caransebeș, 1934.

⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1994, p. 290.

¹⁰ *Ibidem*, p. 301-310. Aceleași observații le preia și muzicologul Gheorghe Ciobanu în: *Muzica bisericească la români*, Revista BOR nr. 1-2, București, 1972, p. 195.

¹¹ *Ibidem*, p. 387-390.

¹² *Ibidem*, p. 490-493. Episcopia Transilvaniei a rămas în această situație până în anul 1864.

Sibiul deținea din 1717 titulatura de capitală a Transilvaniei¹³ și tot aici s-a consolidat în timp reședința episcopală. După o succesiune de episcopi care, cu toată dorința de a reprezenta doleanțele păstoriților lor, aveau obligația de a respecta atât instrucțiunile de la Viena, cât și ascultarea față de Mitropolia din Carlovitz, în 1811 a fost numit Vasile Moga, primul episcop ortodox român al Transilvaniei după 110 ani de la întreruperea șirului ierarhilor de neam român¹⁴. Cu toate că investirea sa a fost condiționată de severe restricții din partea autorităților de stat, noul episcop a manifestat o vădită preocupare pentru pregătirea viitorilor preoți. Prea Sfinția Sa a preferat să-și mențină reședința episcopală la Sibiu, deși sediul guvernului se mutase la Cluj. În paralel cu unele măsuri urgente de ordin gospodăresc, episcopul Vasile Moga a acționat în direcția creșterii calității cursurilor de pregătire teologică și pedagogică a tinerilor, unii fiind sprijiniți să urmeze cursurile de teologie la Universitatea din Viena. De o grijă deosebită s-au bucurat și școlile populare românești în care preoții și cântăreții au primit responsabilități sporite privitoare la pregătirea religioasă a copiilor. Cu toată strădania de a obține din partea Curții din Viena a unor justificate drepturi pe seama națiunii române, înaltul demnitar bisericesc nu a izbutit să schimbe semnificativ situația Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Acest lucru a fost realizat numai de Andrei Șaguna¹⁵, ales dintre cei trei candidați propuși de sinodul electoral din Turda și recunoscut episcop de Curtea din Viena în anul 1848. Distinsa personalitate a Episcopului și Mitropolitului Andrei Șaguna s-a relevat în primul rând în organizarea Bisericii Ortodoxe din Transilvania, dar și pe tărâm cultural, pastoral, social-patriotic și gospodăresc. Printre măsurile pe care Înaltul Ierarh le-a luat în timpul arhipăstoririi sale, au fost dezvoltarea și mărirea numărului de școli populare, care aveau obligația, sub conducerea nemijlocită a Bisericii, să contribuie la ridicarea poporului român prin cultură. A fost înființat Seminarul Teologic-Pedagogic din Sibiu prin restructurarea vechii Școli de teologie din 1811 și s-a elaborat un plan de construire a unor noi școli cu limba de predare română. O atenție deosebită a fost acordată tipăririi de manuale didactice, s-a tipărit o nouă ediție a Bibliei în limba română. Presa sibiană a fost înzestrată cu ziarul *Telegraful Român*, a cărui apariție continuă și în prezent. Nu

¹³ *Ibidem*, p. 489.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.3, Edit. IBM al BOR, București, 1994, p. 64-69.

¹⁵ Andrei Șaguna (1809-1873). Născut în Miskolc, Ungaria. Numele de botez Anastasiu a fost schimbat ca monah în Andrei. A îndeplinit funcțiile de vicar general al Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal (1846), Episcop (1848) și Mitropolit al Ardealului, Membru de onoare al Academiei Române (1871), Profesor la Seminarul Teologic din Karlovitz și Vârșeț. A fost unul dintre președinții Adunării Naționale de la Blaj (3/15 mai 1848) și șeful delegației trimise la Viena pentru a susține pe lângă împărat drepturile românilor transilvăneni. În 1850 primește titlul de baron. A înființat Tipografia Arhiepiscopiei (1850) și Seminarul Teologic-Pedagogic din Sibiu (1853), a contribuit la dezvoltarea învățământului (a înființat școli la Brașov și la Brad) și a presei în limba română (a înființat "Telegraful român" în 1853), a fost primul președinte al Societății ASTRA (1861-1866). Autor de cărți și manuale. Sub îngrijirea sa a fost tipărită Biblia (1858).

mai puțin importantă se înscrie contribuția lui Andrei Șaguna la organizarea Asociației ASTRA, al cărei președinte a fost. Preocuparea distinsului om de cultură pentru promovarea limbii române se relevă și din pastorală trimisă în anul 1859, în care protopopii, preoții și învățătorii din dioceză erau îndemnați să culeagă poezii, cântece, colinde, povestiri populare, pe care să le publice într-un volum, din păcate nematerializat.

Starea social-politică și complexul de măsuri adoptat în vederea reorganizării vieții bisericești denotă contextul pe care trebuie să-l avem în vedere atunci când abordăm considerații asupra acțiunii de transcriere a cântărilor bisericești din Arhiepiscopia Sibiului de către preotul și profesorul Dimitrie Cunțan¹⁶. Evoluția sa profesională dovedește o remarcabilă râvnă și un mod exemplar de a-și împlini obiectivele. În cei cinci ani în care a funcționat ca învățător a fost remarcat de Mitropolitul Andrei Șaguna, care îi acordă funcția de comisar consistorial. În această calitate, D. Cunțan conduce conferințe la întrunirile învățătorilor din Brașov, Trei-Scaune și Făgăraș. După cum singur recunoaște, cu doi ani înainte de a deveni profesor de cântări bisericești la Seminarul Teologic-Pedagogic ia decizia de a înlătura lacunele pe care le simțea în pregătirea sa muzicală, solicitând ajutorul organistului Ottomar Neubner, fost dirijor de cor la biserica romano-catolică din Sibiu¹⁷. Fără îndoială că studiul cu ajutorul pianului l-a ajutat să se obișnuiască cu o intonație corectă, chiar dacă instrumentul nu putea suplini dificultățile de adaptare a auzului la sonoritățile specifice ale glasurilor bisericești. De la catedra Seminarului ortodox trebuiau găsite însă modalități de îmbunătățire cât mai grabnică a practicii de cântare în timpul serviciului religios.

Într-o referire la starea cântării din biserica ardeleană, preotul Nicolae Topolog¹⁸ reia istoricul cântărilor bisericești din Ardeal: „lipsind de aici sistemul și metoda de predare a cântărilor bisericești similare cu cele din Țările Românești, autoritățile culturale ungurești prin anul 1627 obligă pe preoții români să învețe cântările după muzica Bisericii Calvine. Mai târziu, deși s-au înființat școli unde se preda cântarea bisericească mai sistematic, totuși n-au avut repercusiuni serioase

¹⁶ Dimitrie Cunțan s-a născut în anul 1837 în comuna Dobârca Sibiului, din părinți țărani. A urmat Școala Normală Nemțescă din Miercurea Sibiului, după care trece la Gimnaziul Romano-Catolic din Sibiu, pe care îl absolvă în 1859. În același an primește post de învățător la Școala din suburbiul Iosefin. Este remarcat de Mitropolitul Andrei Șaguna, care îi acordă funcția de comisar consistorial. În 1864 înlocuiește la Seminar pe fostul profesor Ioan Dragomir la disciplina Cântări Bisericești. În 1865 este hirotonit diacon, iar în 1872 devine preot. Datele biografice sunt extrase din: Popa, Valeriu, preot, *Dimitrie Cunțan*, în: Școala Ortodoxă Română de Cântăreți Bisericești „Dimitrie Cunțan” din Sibiu. Anuarul II 1927-1937-1947, publicat de preotul Valeriu Popa, director. Suceava, 1947, Tipografia Bucur Orendovici, Suceava, 70 pagini, p.1-14.

¹⁷ Scrisoarea trimisă de Dimitrie Cunțan către „Preavenerat Consistoriu Arhiepiscopale” la 15 martie 1889 este esențială pentru a înțelege necesitatea, cât și condițiile apariției „Culegerii de Cântări Bisericești...”

¹⁸ Topolog, Nicolae, „Cântarea bisericească la români”, în: Anuarul festiv al Școlii Ortodoxe Române de cântăreți „Dumitru Cunțan”, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale Sibiu, 1938, p. 20-21.

pentru stabilirea unei cântări unice bisericești, fiind mereu influențate de mozaicul cântărilor străine, cum e bunăoară cântarea bisericească din Banat influențată de muzica sârbească”. Însuși Mitropolitul Andrei Șaguna se află în situația de a cere oprirea declinului pe care îl înregistra cântarea bisericească. Nu de puține ori, în vizitele canonice pe care le efectua în dioceza Sibiului, Înalțul Prelat își exprima nemulțumirea pentru deficiențele în cântare la slujbele religioase¹⁹. Pentru redresarea acestei situații, Andrei Șaguna întreprinde unele măsuri în vederea cunoașterii corecte de către tineret a cântărilor de strană²⁰. „Instrucțiune pentru directorii școalelor populare și pentru directorii și inspectorii școalelor capitali, precum și pentru inspectorii districtuali de școale din arhiepiscopia greco-răsăriteană în Ardealu”²¹ prevedea îndatoriri ale personalului didactic cu responsabilități în educarea tinerimii școlare și învățarea cântărilor bisericești.

Însemnările vremii atestă că principala cauză a deficiențelor în cântarea de strană se datora lipsei vreunui model tipărit de cântare. Acesta a fost și motivul principal pentru care, după o experiență didactică de 25 de ani la Seminarul „Andreian”, Dumitru Cunțan a cerut „Preaveneratului Consistoriu Arhiepiscopalean” aprobarea pentru tipărirea culegerii sale de Cântări bisericești. Autorul acestei ample lucrări semnaleză la rândul său că în Arhiepiscopia Sibiului se cânta numai după auz și „numai cu mijloacele vocii omenești”. El recunoaște contribuția Mitropolitului „Andrei cel mare” la creșterea nivelului de cultură religioasă-morală a poporului, consemnând faptul că „în lipsa de bărbați cunoscători de arta muzicii din sânul bisericii noastre, silit a fost a se ajuta până la un timp cu muzici străini de religiunea și naționalitatea noastră”...

Nimic nu trădează însă că profesorul ar fi avut cunoștință de cântările sau tipăriturile unor cântăreți care practicau cântarea psaltică de obârșie bizantină chiar și în perimetrul cultural pe care îl prospecta. În Sibiu nu au lipsit cărțile de cântări bisericești ale timpului. Cu prilejul tipăririi manuscrisului lăsat de Filothei Sin Agăi Jipei²², părintele și cercetătorul Sebastian Barbu-Bucur notează în textul de prezentare, că au fost descoperite 5 exemplare, copii ale manuscrisului din 1713, aproape identice cu cel de bază, înregistrat la Academia Română. Dintre acestea, cel care se află la Brașov poartă o însemnare că a fost folosit și în Rășinariile Sibiului. Chiar dacă acest manuscris nu folosea notația hrisantică, rezultă că a fost totuși utilizat ca model de cântare. Un exemplu și mai explicit este cel al „*Theoreticonului*” lui Macarie Ieromonahul²³. Din prefața întocmită de cercetătorul Titus

¹⁹ Mihail Pletosu, *Șaguna și cântarea bisericească*, în: *Revista Teologică*, Sibiu, 1909, p. 409-414.

²⁰ Lupaș I., *Mitropolitul Andrei Șaguna, Monografie istorică*, Sibiu, Tipografia Arhiepiscopaleană, 1911, p. 41.

²¹ Sibiu, Tipografia Arhiepiscopaleană greco-orientală, 1865, p. 9.

²² Barbu-Bucur, Sebastian, *Filothei Sin Agăi Jipei. Psaltichie rumânească, II Anastasimatar*, Edit. Muzicală, București, 1984.

²³ Macarie Ieromonahul, *Opere I. Theoreticon*, Edit. Academiei R.S. România, București, 1976. Ediție îngrijită și transliterare de Titus Moisescu.

Moisescu, aflăm că această carte a fost tipărită în 1823 la Viena într-un tiraj de 3000 de exemplare, făcând parte componentă a tot atâtea „trupuri”, alcătuite din: *Theoreticon*, *Anastasimatarium bisericesc* (*Ochtoih*) și *Irmologhion* (*Catavasier musicesc*). În perioada imediat următoare, de la Casa Hagi Pop din Sibiu se puteau procura aceste „psaltichii rumânești” (p.12), care erau de fapt primele tipărituri românești aflate în Ardeal, exceptând cărțile grecești aduse în perioada lui Petre Efesiu. În timp au fost depistate în Brașov, Sibiu, Alba Iulia și în Cluj exemplare din această lucrare. O semnalare a profesorului I. Gh. Popescu atestă²⁴ existența chiar în biblioteca Institutului Teologic a două tipărituri muzicale vechi, care ar fi putut fi folosite pentru obișnuirea tinerilor cu cântările bisericești.

De fapt profesorul D. Cunțan însuși precizează că, atunci când s-a dedicat acțiunii de a crea o bază învățării de cântări bisericești, nu cunoștea nici o cântare bisericească pe note. Cu o preocupare responsabilă, dar fără a avea posibilitatea unui studiu științific și nici comparativ, el s-a străduit să găsească o soluție pentru a oferi tinerilor seminariști un îndreptar de cântare. S-a orientat spre preotul Ioan Bobeș, pe care l-a cunoscut în Sibiu și care părea a intona cel mai bine cântările din acea parte a Ardealului. A început o dificilă și minuțioasă muncă de transcriere a cântărilor, în varianta pe care o exprima informatorul său muzical. Aceste cântări au fost imediat însușite de profesor și predate ca model elevilor de la Seminar. La fel s-a întâmplat cu transcrierea podobiilor celor opt glasuri, pentru care cantorul Simion Florea din Daneș – Sighișoara a fost convins să vină special în Sibiu. Fără a se aborda o judecată de valoare estetică, este evident că lucrarea de notare a cântărilor a fost efectuată pe baza practicii muzicale din teritoriu și nu a criteriului tradițional, chiar dacă oralitatea decurge din tradiție.

Manuscrisul întocmit de profesorul D. Cunțan s-a bucurat de aprecierea superlativă din partea preotului Zaharia Boiu²⁵ și a compozitorului Gheorghe Dima, care în recenzie la asupra lucrării arată că în Seminarul „Andreian” se predă deja cântarea în forma manuscrisului elaborat, iar domniile lor consideră că și în viitor se va preda la fel, așa că ambii susțin fără rezerve tipărirea culegerii²⁶.

Este indubitabilă oportunitatea apariției culegerii muzicale: *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri culese și publicate în 1890 de Dimitrie Cunțan, profesor la Seminarul Teologic din Sibiu și dedicată „Memoriei marelui*

²⁴ I.Gh. Popescu, *Două cărți muzicale vechi din Biblioteca Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu*, în: *Studii Teologice*, București, nr. 3-4, an XXVI (1974), p. 264-268.

²⁵ Zaharia Boiu (1834, Sighișoara – 1903, Sibiu) preot, pedagog, poet. A fost profesor la Seminarul Teologic-Pedagogic din Sibiu, redactor al ziarului *Telegraful Român*, preot-paroh la biserica din Sibiu-Cetate, membru în Sinodul eparhial al Sibiului și în Consiliul Național Bisericesc al Mitropoliei Ardealului, membru corespondent al Academiei Române, membru în comitetul central al ASTRA. A scris poezii patriotice și ocazionale, predici, studii de pedagogie, manuale școlare, a făcut traduceri din limba germană.

²⁶ Raportul comisiei desemnate pentru studierea solicitării lui Dimitrie Cunțan de a se tipări manuscrisul *Culegere de Cântări Bisericești*, întocmit la 15 martie 1889.

Andrieu, autorul intelectual al acestei lucrări în semn de pietate și recunoștință²⁷. Era soluția pe care profesorul Cunțan o oferea cu promptitudine cantorilor care ajunseseră să cânte „cum dă Dumnezeu”²⁸. Este însă mai puțin verosimil ca cei doi recenzori numiți de autoritatea Arhiepiscopiei să fi avut posibilitatea de a compara cântările notate de profesorul Cunțan cu cântările din provinciile române, mai puțin oropsite confesional și care au avut privilegiul de a păstra cu mai multă acuratețe spiritul cântării tradiționale, atât ca intonație, cât și ca desfășurare ritmică. Dacă distinsul pedagog și publicist, preotul Zaharia Boiu îndeplinea un rol onorific în comisia recenzentă, compozitorul Gheorghe Dima, a cărui formație era solid clădită pe cultura muzicală a romantismului german nu putea sesiza dificultățile care decurgeau din încercarea de a intona glasurile specifice tradiției bizantine din Biserica Ortodoxă în limbajul modalismului apusean pe care se baza învățământul muzical. Acceptată și susținută de clericii și dascălii bisericilor ortodoxe din Transilvania, tipărirea respectivă a avut o soartă mult mai bună decât alte lucrări similare de muzică psaltică transcrise în notație liniară, fie la Cernăuți, *Psaltichie bisericească așezată pe note muzicale*, de Silvestru Morariu-Andreievici²⁹ (Viena, 1897), fie la Iași de către trei muzicieni: Gavriil Musicescu, Grigore I. Gheorghiu și Gheorghe I. Dima³⁰ (Leipzig, 1833-1889), sau cele din eparhiile Caransebeșului, Banatului sau a Bihorului, amintite mai sus. Bazată pe o practică de oralitate a spațiului ardelean, culegerea a devenit „baza cântării din Arhiepiscopia Sibiului și a Clujului”, după cum notează Ion Gh. Popescu³¹.

Lucrarea tipărită a stârnit însă controverse chiar după prima ediție. Compozitorul Timotei Popovici³² constată că „*Colecția de cântări bisericești*” constituie un act cultural-istoric, având rolul de a pune capăt cântării „după auz”³³, dar relevă și deficiențele pe care le comportă culegerea în sistemul de transcriere. Împreună cu Aurel Popescu și Candid Popa, eruditul muzician își anunță disponibilitatea asumării răspunderii de a nota „din nou și cu mai multă competență melodiile celor 8 glasuri și celelalte cântări bisericești, selectând unele variante mai

²⁷ Dimitrie Cunțan, *Cântările bisericești...* Prefața.

²⁸ Formularea lui D. Cunțan în scrisoarea la care ne-am referit.

²⁹ Silvestru Morariu-Andreievici, (1818-1895) Arhiepiscop și Mitropolit al Bucovinei, luptător pentru autonomia Bisericii Ortodoxe din Bucovina, sprijinitor al culturii și școlii Bucovinene în limba română. Preocupat de îmbunătățirea soartei cântăreților bisericești, a înființat la Chișinău Societatea Cantorilor bisericești „*Lumina*” care, pe lângă apărarea intereselor profesionale, urmărea și cultivarea muzicii bisericești. În a doua jumătate a sec. XIX-lea au compus muzică bisericească la Chișinău, compozitori importanți pentru muzica românească, printre care Carol Miculli, Ciprian Porumbescu, Ștefan Nosievici, Isidor Vorobchievici, Eusebie Mandicevski. Vezi: Nistor Ion, *Istoria Bucovinei*, Edit. Humanitas, București, 1991, p. 268-288.

³⁰ Cei trei muzicieni au tipărit 11 volume cuprinzând muzică bisericească transcrisă în notație liniară.

³¹ Gh. Ion Popescu, *Elemente bisericești tradiționale în opera muzicală a lui Dimitrie Cunțanu*, în: Mitropolia Ardealului, Sibiu, nr. 11-12, 1961, p. 798-806.

³² Compozitorul și dirijorul Timotei Popovici a urmat lui Dimitrie Cunțan la Seminarul Teologic-Pedagogic din Sibiu, funcționând ca profesor de muzică vocală și instrumentală între anii 1919-1945.

³³ Timotei Popovici, *Cântarea bisericească*, în Revista Teologică, Sibiu, nr. 9-10, 1907, p. 385-386.

reușite și mai răspândite decât cele tipărite de Dumitrie Cunțan”. După venirea lui Timotei Popovici la Brașov, acesta publică lucrarea: *Timotei Popovici. Cântările bisericești după D. Cunțan. Manuscript pentru usul școalelor medii gr[eco] or[todoxe] rom[ân]e din Brașov, 1898*, în scopul de a corecta unele intonații din tipăritura lui Cunțan. Autoritatea bisericească nu agreează însă propunerea³⁴ neoferindu-și consimțământul. Pe de altă parte, I. Popescu-Pasărea, specialist în muzica bizantină, menționează că: „O transcriere a cântărilor psaltice ar însemna desigur o alterare regretabilă, iar nu o păstrare a autenticității. Dovadă despre aceasta este încercarea de transcriere care s-a făcut la Sibiu de către Cunțanu și în Bucovina de marele mitropolit Silvestru Morariu, încercare care a avut ca rezultat înstrăinarea din ce în ce mai mult a vechimii cântării psaltice”³⁵. Mai concesivi, Petru Gherman și Ilarion Cocișu opinează că: „numai după ce va fi adusă la lumină întreaga muzică bisericească care circula în Transilvania, numai atunci se va ști adevărul”³⁶. Un alt punct de vedere este exprimat de teologul și compozitorul Gheorghe Șoima, care confirmă existența unui fond muzical identic în București și în Transilvania, dar susține că „uniformizarea” duce la pauperizarea tezaurului muzical al Bisericii Ortodoxe Române³⁷.

Brașovul, cu legăturile pe care le avea cu Țara Românească, a fost mult mai favorizat în a folosi cărți de cântări și cântăreți inițiați în psaltichie. Să amintim numai că, în timp ce la Sibiu se constata absența unui sistem de învățare a cântărilor bisericești, în Șcheii Brașovului exista o veritabilă cultură de cântare bisericească și că Eforia Școalelor îl numea în anul 1853 pe Gh. Ucenescu profesor de muzică bisericească, după ce acesta obținuse atestatul de cântăreț de la Anton Pann.

Condițiile istorice au particularizat într-o bună măsură tradițiile cântării de strană ale Bisericii Ortodoxe din acest centru comercial și cultural. Credincioșii din Șcheii Brașovului s-au dovedit în curgerea timpului a fi statornici apărători ai Ortodoxiei³⁸. În anul Uniației ei au refuzat să recunoască autoritatea lui Atanasie Anghel și au întocmit o declarație scrisă prin care arătau că doresc să intre sub păstoria Mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei. După mai bine de două decenii, în 1723 obștea creștinilor din Brașov și Țara Bârsei a redactat o declarație prin care făgăduiau să rămână credincioși Bisericii Răsăritului. Această atitudine a favorizat întărirea legăturilor cu Țara Românească. Creștinii greci și bulgari care s-au stabilit în zonă au atras pe de o parte pe cântăreții autohtoni spre a învăța cântarea în felul tradițiilor lor, în timp ce cultura slavonă penetrată prin cântul creștinilor bulgari, a

³⁴ Constantin Catrina, *Timotei Popovici la Brașov*, în: SCIA, secțiunea TMC, București, Tom 31, 1984, p.92-95.

³⁵ Ion Popescu-Pasărea, *Muzica bisericească*, în: *Muzica românească de azi*, ediție de P. Nițulescu, București, 1939, p. 597-602.

³⁶ Petru Gherman, *Muzica bisericească în Ardeal*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1940, p.7.

³⁷ Gh. Șoima, *Muzica bisericească și laică în Institutul Teologic din Sibiu*, în: *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, nr.11-12, 1961, p. 798-806.

³⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, vol. 2, p. 374-375.

constituit un element specific de exprimare în cadrul cultului religios. În 1761, la câteva luni după ce generalul Bucow dăduse bisericele mănăstirești din Transilvania, acesta vine la Brașov pentru a instala, la biserica *Sf. Nicolae* din Schei pe Dionisie Novacovici ca Episcop Ortodox de Transilvania. Brașovenii îl obligă însă pe noul Episcop să depună jurământ că va „păzi credința cea pravoslavnică a mărturisirii Răsăritului după legea grecească neunită cu a Romei”³⁹.

După anul 1750, atunci când se semnalează inițiative ale preoților de a traduce textele slavonești de cult în limba română, în Șcheii Brașovului încep să apară cântăreți care cunoșteau cântările de la școlile bisericești din Țările Române. Cercetătorul Gheorghe Ciobanu menționează acest fapt⁴⁰ și numește chiar pe câțiva dintre cântăreții așezați în localitățile de sub munte. Dintre ei, Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu, fost ucenic al dascălului Șarban Pevețul, protopsalt la Biserica Domnească din București, a cântat la biserica *Sf. Nicolae* din Șchei în perioada 1759 – 1775. La fel, Bucur Grămăticul, de la Sâmbăta de Sus, a fost ucenic al dascălului Coman din București și a cultivat muzica psaltică în Țara Oltului în prima jumătate a sec. XVIII. De altfel, chiar venirea lui Anton Pann la Brașov, cât și prezența elevilor săi la strana bisericii *Sf. Nicolae*, sunt argumente care dovedesc o solidă practică de cântare psaltică în Șcheii Brașovului.

După restaurarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Transilvania, Brașovul este situat în aria de cuprindere a Arhidiecezei Sibiului⁴¹. Viitorii preoți din protopopiatul Brașov sunt îndrumați să urmeze cursurile Seminarului *Andreian*, apoi a Institutului Teologic-Pedagogic din Sibiu⁴². Cântările bisericești culese și notate de Dimitrie Cunțan au fost studiate de tinerii teologi nu numai între anii 1864 – 1910 sub directă conducere a vrednicului profesor, ci în continuare, și astăzi, în cadrul Facultății de Teologie a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Repertoriul de cântări a fost preluat în timp și la orele de muzică bisericească de la Școlile de cântăreți și Seminariile Teologice din Cluj, Oradea, Arad, Alba Iulia și Caransebeș⁴³, cât și la Școala Normală, apoi Seminarul Teologic din Făgăraș. În acest fel s-a realizat dezideratul de a se asigura tinerilor teologi un sistem de învățare după tipărituri ce au

³⁹ *Ibidem* p. 489.

⁴⁰ Gheorghe Ciobanu, *Anton Pann și „românirea” cântărilor bisericești*, în: Studii de etnografie și bizantinologie, vol. II, Edit. Muzicală, București, p. 240-250.

⁴¹ În anul 1728, ca urmare a intervențiilor credincioșilor, Brașovul intră sub jurisdicția Episcopiei Râmnicului. Vezi: Păcurariu, M., *op.cit.*, vol. 2, p. 375. Restaurarea Mitropoliei Ardealului se datorește strădaniilor depuse de Andrei Șaguna și hotărârii Sinodului de la Sibiu din martie 1864. Vezi: Păcurariu, M., *op.cit.*, vol. 3, p. 91-94.

⁴² Vezi: Catrina, Constantin, *Muzica de tradiție bizantină în Șcheii Brașovului*, Teză de doctorat, București, 2000, Partea a IV-a, Școala de psaltichie în sec. al XIX-lea, cap.1. Folosesc prilejul de a mulțumi și pe această cale muzicologului Constantin Catrina pentru bunăvoința de a-mi oferi puncte de vedere, documente și însemnări datorită cărora mi-am format o opinie privind evaluarea obiectivă a operei muzicale a lui Dimitrie Cunțan.

⁴³ Aurel Popoviciu, *Tipicul Bisericii ortodoxe întocmit pentru trebuințele preoților români și ale elevilor gimnaziali*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1917.

STUDII ȘI ARTICOLE

primit și poartă binecuvântarea ierarhiei diecezane. Preoții și cântăreții bisericești formați în aceste școli au avut la dispoziție un material muzical clar și avizat, recomandat a fi folosit la strană, pe care au început să-l promoveze în parohiile în care funcționau. În acest fel, cântările lui Dimitrie Cunțan s-au bucurat de o tot mai largă răspândire în parohii și în rândul enoriașilor, fiind totodată simplu de intonat.

Pentru a face o apreciere a gradului de utilizare în Brașov și împrejurimi a cântărilor și glasurilor notate de Dimitrie Cunțan, am purces pe urmele foștilor absolvenți ai Seminarului *Andreean* din Sibiu, după care am investigat în ce măsură și alți cântăreți au abordat aceste cântări.

Anuarul Festiv al Școlii Ortodoxe Române de cântăreți „*Dimitrie Cunțan*” din Sibiu⁴⁴ ne permite să raportăm atât proveniența cursanților, cât și traseul lor după absolvirea cursurilor. Din cei 270 de absolvenți menționați, 14 proveneau din protopopiatul Brașov, 15 din Bran, iar alți 13 din Sfântu Gheorghe. Se poate constata că aceste cifre sunt cele mai mari din cele 31 de protopopiate care au furnizat elevi Școlii de cântăreți din Sibiu. Conform aceleiași statistici se poate observa că, din cei 270 de absolvenți ai școlii, de la înființare și până în anul 1947, pe protopopiate au absolvit: 15 cântăreți din Bran, 14 cântăreți din Brașov, 9 din Făgăraș, 3 din Prejmer, 13 din Sfântu Gheorghe, marea majoritate întorcându-se după absolvirea seminarului în localitățile natale.

Lista deschisă mai jos, desigur lacunară, cuprinde cântăreții bisericești care au funcționat la bisericile din vechiul protopopiat Brașov și au fost confirmați de slujitorii bisericilor a fi utilizat în practica lor de strană glasurile și cântările „după D. Cunțan”:

- Ferar Gheorghe – absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1933, apoi a activat în Brașov la biserica *Adormirea Maicii Domnului*. Decedat.

- Muntean Petre – din Mărtănuș, Oituz, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1934, a activat în Brașov la Biserica Română. Decedat.

- Ghimbășan Ion - din Drăușeni, Rupea, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1935, a funcționat la biserica *Sf. Împ. Constantin și Elena* din Stupini – Brașov. Decedat.

- Maxim Alexandru – din Brustureasa, Bacău, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1935, a funcționat la biserica *Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil* din Săcele, iar din 1940 la biserica *Sf. Gheorghe* din Brașov. A cântat numai repertoriul Cunțan. Decedat.

- Rațiu Istodie Aurel – născut în anul 1913 în Turcheș, Săcele, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1935, a funcționat la biserica *Sf. Adormirea Maicii Domnului* din Turcheș, iar din 1978 la biserica *Cuv.*

⁴⁴ Valeriu Popa, *Anuarul festiv II, 1927-1937-1947. Școala Ortodoxă Română de cântăreți bisericești „Dimitrie Cunțan” din Sibiu*, Tipografia Bucur Orendovici, Suceava, 1947.

Parascheva - Groaveri din Brașov până în 1985. A cântat și a învățat mulți tineri cu cântările lui Cunțan. A decedat în 1986.

- Albu Valeriu – din Drăușeni, Rupea, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1936, a cântat mai puțin la strana bisericii din Râșnov, dar a organizat corul bisericii. A scris coruri religioase și armonizări corale. Decedat în 2004.

- Pitiș Ioan – din Târlungeni, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1936, a revenit la biserica *Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil* din Târlungeni. Decedat.

- Furnică Ion – din Brașov, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1937, a revenit în Brașov, la biserica *Sf. Nicolae*. Decedat.

- Bândilă Ioan – din Deda, Reghin, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1937, a funcționat la biserica *Sf. Nicolae* din Baci, Săcele, până în 1984. Decedat.

- Baci Liviu – din Hărman, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1938, a funcționat la biserica din comuna natală. Decedat.

- Bălășcuță Nicolae – din Prejmer, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1938, a devenit preot în Brașov. Decedat.

- Muntean Ioan – născut în familia cântărețului bisericesc Gheorghe Muntean din Vulcan, Brașov. Absolvă în anul 1941 Școala de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu, revenind în Vulcan pentru a prelua locul tatălui său. Decedat.

- Puiu Dumitru – din Stupini, absolvent al școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1941, revine la biserica din Stupini. Decedat.

- Pop Alexandru – din Rohia, a obținut diploma de cântăreț bisericesc la Cluj. A funcționat în Brașov la biserica *Sf. Treime* (Barițiu) până în anul 1973, când a devenit preot.

- Rațiu Ion – a cântat la strana bisericii din Săcele în exclusivitate repertoriul Cunțan.

- Tohăneanu Constantin, din Întorsura Buzăului, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1940, tatăl lui Augustin Tohăneanu, a funcționat la biserica din Întorsura Buzăului. Decedat în 1976.

- Stan Lascu Gligor – din Paloș, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1940, vine în Brașov în 1967 ca funcționar, dar cântă în paralel la biserica din Râșnov. În 1984 se angajează la biserica *Sf. Apostoli Petru și Pavel* din Brașov, apoi în 1992 trece la biserica *Sf. Treime* - Pe Tocile, până în 1998. Decedat.

- Tret Ioan – din Râșnov, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1942, revine în Râșnov.

- Despan Eremia – din Purcăreni, absolvent al Școlii de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu în anul 1944, a funcționat la biserica din comuna natală. Decedat.

STUDII ȘI ARTICOLE

- Buzea Ioan – a funcționat la biserica *Sf. Nicolae* din Șcheii Brașovului. Decedat.
- Dumitru Marin – Născut în anul 1903 în Sânpetru. A absolvit Școala de Cântăreți bisericești „*D. Cunțan*” din Sibiu, după care s-a întors în localitatea natală, funcționând în perioada 1926 – 1980 la biserica *Sf. Nicolae* din Sânpetru. A cântat numai repertoriul Cunțan. Decedat.
- Muntiu Virgil – Născut în anul 1922 în Rucăr – Olt. Provenit din învățător; a funcționat în Biserica din Turcheș, Săcele, pe lângă părintele Eugen Beleuță, de la care a învățat cântările, apoi la biserica *Sf. Împ. Constantin și Elena* din Brașov. În practica de strană intona după cărți cu multă grijă. În perioada posturilor mari cânta repertoriul Cunțan, iar în săptămânile de peste an repertoriul psaltic – uniformizat. Glasurile – după Cunțan. Decedat în 2006.
- Muntean Lazăr – originar din com. Păuca, Sibiu, a funcționat la Biserica din Cristian, Brașov. A avut pregătire școlară ca maestru. Cântarea bisericească a învățat-o de la preotul paroh al Bisericii, Nicolae Floroiu. În anul 1985 obține la Cluj diploma de cântăreț bisericesc.
- Ducaru Ion – originar din Râșnov, absolvă Școala profesională. A învățat de copil să cânte la strană și a preluat postul de cantor la biserica din acest oraș.
- Grămadă Dumitru – născut în Dumbrăvița Bârsei, tatăl său fiind dirijor al corului bisericesc din Dumbrăvița. A absolvit Școala profesională, după care a rămas cântăreț în Brașov. Cântă repertoriul învățat de la tatăl și colegii săi.
- Cârștoc Ștefan Viorel – din Tohanul Nou, a avut pregătire medie tehnică. Învățând cântările bisericești de la preotul Părăianu Dorel, din Tohanul Nou, a rămas cantor la biserică.
- Florea Dominic – a venit la Brașov din Alba Iulia, a învățat repertoriul Cunțan de la Ion Holerga din Petrișor – Sibiu. A funcționat între 1975 – 1980 la Biserica *Sf. Treime* din Brașov, iar între 1985 – 1989 a funcționat la Râșnov.
- Rotar Ioan – venit din Gherla. A fost muncitor, dar a avut dorința de a învăța cântările bisericești. A participat în coruri și a învățat cântarea de strană. A susținut examenul de asimilare la Seminarul Teologic din Cluj, după care a venit la biserica din Predeluț.
- Vlad Ilie – Născut în anul 1939 în Vâlcele – Olt. Pregătire politehnică întreruptă din motive politice. A obținut echivalare pentru cântăreți bisericești la Seminarul Teologic din Cluj în anul 1981. Cunoaște bine atât muzica psaltică, cât și repertoriul Cunțan, învățat la Brașov. A funcționat la biserica *Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil* din anul 1985, iar în 1991 a trecut la biserica *Adormirea Maicii Domnului* – Cetate din Brașov.
- Tohăneanu Augustin – a absolvit Seminarul Teologic din Cluj (1957-1962); funcționează din 1973 și în prezent la Biserica *Sf. Treime* (Barițiu) din Brașov. Cântă în exclusivitate repertoriul Cunțan.

- Rește Silviu – Născut în anul 1953 la Brașov. A obținut calificarea de cântăreț bisericesc prin asimilare la Seminarul Teologic din Cluj în 1986. A funcționat la biserica *Sf. Gheorghe* din Brașov în perioada 1989-1997, iar din 1997 și în prezent la biserica *Înălțarea Domnului* din Brașov. Cunoaște bine cântările Cunțan, pe care le alternează cu răspunsurile psaltice uniformizate.

- Geneș Nicolae – Absolvent al Seminarului Teologic din Alba Iulia în 1997, a funcționat la biserica *Cuvioasa Paraschiva* - Triaj, apoi la biserica *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil* din Brașov.

- Burlacu Lucian – Născut în anul 1969 în Brașov. Absolvă Școala de Cântăreți bisericești de la Cluj în anul 1988. În 1986 începe să cânte la strana Catedralei din municipiul Sfântu Gheorghe, în 1988 se transferă la biserica din Malnaș – Băi, iar din 1993 funcționează la Biserica Română din Brașov. Cântă repertoriul Cunțan, mai puțin la Sf. Liturghie, când intonează cu toți credincioșii cântările uniformizate scrise de N. Lungu.

- Șelăvîrtea Florin – Născut în anul 1897 la Brașov. A absolvit Școala de cântăreți bisericești și învățători din Roman. Funcționează la biserica *Sf. Gheorghe* din Brașov din anul 1996. Cântă cu predilecție răspunsurile psaltice uniformizate, pe care le alternează cu irmoase și cu pricesne de Cunțan, pe care le-a învățat în practica de strană din Brașov.

- Șirjiță Cornel – Născut în 1972 în Brașov. Este absolvent al Seminarului Teologic din Cluj și al Facultății de Teologie din Sibiu. A funcționat la biserica *Sf. Treime* – Pe Tocile, la care, în paralel cu răspunsurile psaltice uniformizate, cânta pricesne de Cunțan. A fost hirotonit preot pentru parohia Paloș.

- Oance Mihai – Pregătire Școală profesională. În 1972 a început să cânte la bisericile din Săcele. A obținut asimilarea studiilor pentru funcția de cântăreț la Școala de Cântăreți bisericești de la Făgăraș în 1983. Cântă repertoriul Cunțan.

- Vrânceanu Marius – Născut în anul 1977 în Turcheș, Săcele. Talentat cântăreț de muzică populară, a obținut asimilarea studiilor pentru funcția de cântăreț la Școala de Cântăreți bisericești din Făgăraș în 1997. Cântă la biserica din localitatea natală cântările lui Cunțan din anul 1992.

- Zgâmbău Claudiu – Născut în anul 1980 în Tg. Neamț. A absolvit Școala de Cântăreți bisericești din Făgăraș în 1998. Funcționează la biserica *Sfinții Trei Ierarhi* și *Sf. Bartolomeu* din Brașov și cântă la laude și ierurgii în glasurile după Cunțan. La Sf. Liturghie cântă cu întreaga asistență de enoriași cântările psaltice uniformizate.

- Colceriu Daniel Ilie – Născut în anul 1988 în localitatea Cârța – Sibiu. Este în ultimul an de studii la Seminarul Teologic „D. Stăniloae” din Brașov. Utilizează cu precădere cântările lui Cunțan în cadrul serviciului religios la biserica *Sf. Treime* Pe Tocile din Brașov, fiind angajat din anul 2003.

- Iftenie Liviu - Născut în anul 1985 în Brașov. A absolvit Seminarul Teologic „Dumitru Stăniloae” din Brașov în anul 2005. Este student la Facultatea de Muzică din Brașov. A început practica de cântare la strana bisericii *Sf. Mucenic*

STUDII ȘI ARTICOLE

Mina din Brașov, apoi la biserica Sf. Mucenic Dimitrie, iar în prezent funcționează la biserica Sf. Treime – Pe Tocile. Utilizează glasurile și cântările „după Cunțan”, la fel Irmoasele și Axioanele, dar răspunsurile la Sf. Liturghie le cântă cu întreaga biserică după psaltica uniformizată.

- Păun Ciprian – Născut în anul 1988 în Brașov. Actualmente elev în ultimul an al Seminarului Teologic „Dumitru Stăniloae” din Brașov, cântă repertoriul Cunțan la biserica din Bod-Sat.

- Ciprian Cucu – Născut în anul 1983 în Buzău. A obținut Diploma de Cântăreț la Școala de Cântăreți bisericești din Sibiu în anul 2003. A învățat cântările bisericești la biserica Sf. Împ. Constantin și Elena din Brașov, a fost angajat în anul 2000 la biserica Schimbarea la față din Bran – Centru, iar din anul 2003 cântă la strana bisericii Sf. Nicolae din Sânpetru. Este membru fondator al formației vocale „Anatoly”.

- Bogdan Grama – Născut în anul 1987 în Brașov. A absolvit Seminarul Teologic „Dumitru Stăniloae” din Brașov în anul 2007. Din copilărie a învățat cântările la strana bisericii Sf. Împ. Constantin și Elena la care cântă ca angajat din anul 1996. Utilizează glasurile după Cunțan în cântările laudelor, la ierurgii, ca și la Sf. Liturghii din perioadele posturilor, iar în săptămânile de peste an, cântările psaltice uniformizate.

Un studiu întocmit de părinții-profesori conf. dr. Vasile Grăjdian și lector drd. Sorin Dobre de la Facultatea de Teologie a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, indică în protopopiatul Brașov un număr de 74 cântăreți pentru 99 de parohii⁴⁵ (în vechea organizare).

Opțiunea pentru repertoriul psaltic uniformizat sau cel transcris de Dimitrie Cunțan reflectă de regulă preferințele preoților parohi. În general, repertoriile se interferează. Se intonează spre exemplu „Tatăl nostru” de Anton Pann, Pre Tine Te lăudăm, Cuvine-se cu adevărat sau Troparele morților din repertoriul tradițional uniformizat, dar Axioanele și Irmoasele sau Troparele Învierii, după colecția D. Cunțan. De remarcat este frecvența mare a pricesnelor scrise de Dimitrie Cunțan la majoritatea cântăreților bisericești care le cântă însoțiți de enoriași. O privire comparativă permite constatarea că în mediul rural ponderea cântărilor lui Cunțan este mai mare decât în mediul urban, în care interferențele cu repertoriul psaltic uniformizat este frecventă, însă în obștile monahale din Ardeal se practică numai cântarea psaltică.

Totuși acuratețea cântării de strană nu a putut fi rezolvată. În anul 1947, prin efectul reformei învățământului, școlile de cântăreți și-au încetat activitatea. A urmat o perioadă precară, în care locurile vacante de cântăreți au fost ocupate de persoane cu pregătire medie în alte domenii de activitate, de predilecție tehnică, fără a

⁴⁵ Pr. Conf. Dr. Vasile Grăjdian, Lect. Drd. Sorin Dobre, *Cântăreți din Ardeal*, Ed. Universității „Lucian Blaga” Sibiu, 2003, p. 11-13. Din anul 2006 vechiul protopopiat Brașov s-a împărțit în 3 protopopiate: Brașov, Săcele și Bran-Zărnești.

beneficia de o îndrumare muzicală specializată. Sistemul de asimilare a studiilor nu putea evita dificultățile intonaționale ale multor cantori atestați, care, deși aveau toată bunăvoința, reproduceau cântările cu destul de pronunțată inconsecvență. Numai după 1990 noile unități de învățământ teologic au reluat studiul cântărilor bisericești cu mai multă rigoare. Programele de învățământ cuprind la disciplina *Muzică bisericească* atât glasurile și cântările „după Cunțan”, cât și răspunsurile uniformizate. În consecință, primul deceniu al noului mileniu prezintă trei categorii de cântăreți diferențiați ca pregătire muzicală. Cei mai vârstnici, cu o prestație mai mult simbolică, sunt absolvenți ai Școlii sibiene de cântăreți bisericești care poartă încă amprenta preotului și profesorului Dimitrie Cunțan. Numeroși dintre aceștia au fost modele ale cântului ortodox din Ardeal. Dacă prima categorie se află treptat în scădere, categoria secundă conține evidente diferențieri calitative. Se pot distinge cântăreți care au avut șansa de a învăța cântările de la preoți sau cantori formați anterior, dar și alții care nu au întâlnit modele calitative, sau nu au dispus de o muzicalitate necesară pentru a reproduce cântările într-o formă corectă. Noua generație de cântăreți care se pregătesc în Seminariile Teologice, cât și în Facultățile de Teologie Ardelene, este încă insuficient afirmată. Cursanții învață în paralel glasurile și cântările „după Cunțan”, dar și răspunsurile psaltice „uniformizate”, datorate lui Nicolae Lungu. Deși este normal să se semnaleze dificultăți în intonația psaltică pentru un tânăr care își formează auzul cu glasurile în varianta Cunțan, în majoritatea cazurilor asemenea cântăreți reușesc să cânte Utrenia, Vecernia, cântările la ierurgii după modelul Cunțan, iar răspunsurile la Sf. Liturghie să abordeze cântările psaltice uniformizate. Pe măsură ce absolvenții instituțiilor de învățământ teologic își vor majora ponderea în cadrul parohiilor, este de așteptat ca aceștia să devină modele de cântare pentru enoriașii din biserici.

Această așteptare sporește responsabilitatea instituțiilor de învățământ teologic, care dispun de cadre cu experiență în cercetarea muzicală și au capacitatea științifică de a elucida atât calitățile cât și deficiențele cântării bisericești din perimetrul ardelean. Este mai mult decât salutară în această privință asumarea, în cadrul Facultății de Teologie a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu a unui amplu program de cercetare privind „*Oralitatea cântării bisericești din Ardeal*”⁴⁶. O abordare pe cât de interesantă, pe atât de oportună, începută cu o incursiune în practica de strună a unor cântăreți bisericești. Studiul valorifică opiniile unor personalități care au adâncit în timp problemele specifice ale muzicii bisericești. Luând ca argument inițial afirmația preotului – bizantinolog I.D. Petrescu, potrivit căruia: „în viața bizantină, nimic nu este mai puternic decât tradiția, mai ales cea orală”⁴⁷, cercetarea confirmă existența unor importante deosebiri față de varianta psaltică a cântărilor ortodoxe românești de

⁴⁶ Vasile Grăjdian, *Oralitatea cântării bisericești din Ardeal*, Edit. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2004.

⁴⁷ Apud: Vasile Grăjdian, *op. cit.*: Rév.Père I.D. Petrescu, *Etudes de Paléographie musicale byzantine*, în nota 1 de la p. 57.

sorginte bizantină, punct de vedere împărtășit și de Gheorghe Ciobanu⁴⁸, cât și influența pe care cântarea bisericească a primit-o în Ardeal, ca și în Banat, din partea folclorului caracteristic regiunii⁴⁹. Este de așteptat ca această cercetare să adâncească problema specificului tradiției orale în muzica bisericească în comparație cu cea a folclorului muzical, cu care socotim că nu se confundă. Un autoritar punct de vedere îl înserează în prefața unei recente publicații părintele profesor Vasile Stanciu, de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, potrivit căruia „...muzica bisericească de sorginte bizantină din Transilvania nu poate să rămână la nivelul pe care l-a consemnat părintele Dimitrie Cunțan, ci ea trebuie să se desăvârșească, atât calitativ, cât și cantitativ”⁵⁰. Nu trebuie să omitem condițiile implementării în cântarea ortodoxă ardeleană a *Colecției de cântări bisericești* întocmită de Dimitrie Cunțan, cu meritele și cu neajunsurile pe care le conține, pentru a reda cu obiectivitate în istoria culturii religioase din Ardeal adevărata menire a acestei opere.

The Religious Songs Published by Dimitrie Cuntan and their Importance in Brasov and Brasov Region. Through his publication of religious songs, Father Dimitrie Cuntan establishes a simple and accessible way of singing. The purpose was to stop the alteration of traditional Romanian Orthodox songs in Transylvania. His work was encouraged by many clerics and it was largely spread. Therefore, his books were extensively used in many churches in Brasov. The objective of this research, started in 2002, is to study the religious repertoire used in Orthodox churches in Brasov and surroundings. Three distinct groups use Cuntan's music, accordingly to their learning time. The first group was small and consisted of graduates of the "Dimitrie Cuntan" Chanters School in Sibiu. This group was symbolically present until 2005. They played a leading role in spreading Cuntan's work and they were also teaching many other younger singers. The second group is composed of singers who transmitted the religious responses by oral tradition and graduated or were accredited by the Theological Institutes in Sibiu and Cluj between the Educational Reform in 1947 and 1990. The third group is formed by the young graduates or students of the newly established Theological Seminaries and they studied both Cuntan's and Lungu's repertoire. These works represent an important cultural moment in Transylvanian Orthodox Churches history, regardless of the some stylistically alterations indicated by specialists.

⁴⁸ Apud: *Ibidem*: Gheorghe Ciobanu, *Raportul dintre muzica liturgică românească și muzica bizantină*, la p. 58.

⁴⁹ Apud: *Ibidem*: Pr. Prof. Gheorghe Șoima, *Muzica bisericească și laică în Institutul Teologic din Sibiu*, p. 59.

⁵⁰ Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu, *Slujba Sfântului Cuvios Ierarh Pahomie de la Gledin, episcopul Romanului, compusă și fixată în notație liniară, după melodii bisericești tradiționale*, Editura Renașterea, Cluj, 2007, p. 5-6.

Problema existenței orei de religie – o abordare teologică și apologetică

Drd. Stelian GOMBOȘ

Noi oamenii, pe tot parcursul vieții pământești, trebuie să trăim cu credința și convingerea că în Biserică toți suntem tineri, căci una este vârsta tinereții – cu aspirațiile și asperitățile ei inerente și firești – și altceva înseamnă a fi tânăr și receptiv din punct de vedere spiritual, adică în stare să primești mereu noi impulsuri, care te îmbogățesc și te împlinesc duhovnicește!...

Și ei, tinerii, vin întotdeauna cu proșpețimea și sinceritatea lor în modul de a aborda adevărurile vieții, ceea ce ar putea fi un important ajutor acordat societății pentru a se putea elibera de servituțiile dedublării. Puritatea, curăția, sinceritatea, spontaneitatea și curajul tinerilor în analizarea, cu multă obiectivitate și imparțialitate, a problemelor lumii post - moderne pot veni în sprijinul maturilor și al vârstnicilor – care sunt generații rănite de atâtea experiențe negative și dureroase. Aceștia, la rândul lor, i-ar putea apăra pe tineri de a mai trece din nou prin astfel de experiențe!...

Drept urmare, tinerii trebuie să fie chemați să facă parte din viața de zi cu zi a slujirii Bisericii, căci fără ei cu siguranță că multe aspecte ale împlinirii și înaintării misiunii în social, de pildă, s-ar face cu mai multă dificultate!... Ei trebuie să vină la un soroc firesc al existenței în cetatea creștină și-n Biserică, cu un „snop” și un „bucet” de fapte strâns legate cu firul de cicoare al dragostei de Dumnezeu și de semenii și să ni se prezinte ca parte a întregului Ecclesiei!...

1. Credința și împlinirea sau cultivarea acesteia reflectă conținutul fundamental al lecției de religie

a. Conținutul lecțiilor de dogmatică și morală este unul euharistic

Intrând acum, cu toată nădejdea și convingerea în miezul și conținutul acestui subiect, voi susține cu argumente cât se poate de fundamentate, că lecțiile de dogmatică și morală recapitulează și formulează cronologic în cadrul istoriei credința și viața una și aceeași a Bisericii, care este „aceeași ieri, azi și în veci”. Cu alte cuvinte aceste lecții sintetizează în orice moment concret al vieții Bisericii conținutul și scopurile învățaturii creștine.

Ce înseamnă acest fapt? Putem spune că el exprimă două lucruri:

a) Faptul că conținutul acestor lecții menține și păstrează nealterată învățătura biblică și patristică;

b) Faptul că aceste două lecții nu se mișcă independent, ci sunt unite organic și neseperate.

Separarea teologiei pe secții și discipline, ce se impune poate metodologic, nu trebuie să ne împiedice deloc să păstrăm unitatea lor de viață, organică. În special distingerea dogmaticii de morală, ce se face iarăși din motive metodologice și pedagogice, nu trebuie să ne conducă la nici o separare esențială a lor. Dogma și etosul, teologia și liturgia, credința și viața, mărturisirea și praxis-ul nu se separă în creștinism.

Hristos nu a fost un simplu învățător, ci chiar Arhetipul Mântuirii, Însuși Mântuirea. „Hristos nu este pentru om un principiu exterior de care omul atârână arbitrar, relativ și obiectiv, ci este în mod real și adevărat Principiul lui ontologic”¹. Hristos n-a învățat nici dogmatică, nici morală, ci S-a oferit pe Sine, trupul Lui și sângele Lui „pentru viața lumii”. *Dintr-un Sine răstignit pentru iubirea omenirii curge viața veșnică a Bisericii*. De aceea Biserica este plină de Viață, de Viața veșnică, ea fiind Viața Însăși. Acesta este etosul ortodox: *Viață veșnică*.

Prin această jertfă a lui Hristos există Biserica, ce cultivă credința și împărtășește viața și formulează învățătura dogmatică și morală. „Biserica lui Hristos nu este un organism modelator-etic, ci trupul mântuirii, comuniunea îndumnezeirii”². Biserica este ea însăși marea taină în care Hristos restabilește și ridică la o treaptă desăvârșită unirea Sa cu lumea întemeiată în actul creației, dar slăbită prin păcat. Mai mult, Biserica este, prin excelență, extensiunea tainei lui Hristos, fiind ea însăși plină în întregime de taina lui Hristos, căci respiră, trăiește și se hrănește cu și prin Taina lui Hristos. Biserica și tainele ei sunt viața în Hristos³.

Baza deci, de la care începe și la care se referă și spre care tinde învățătura creștină, este Însuși Hristos, Ce Se oferă pe Sine „pentru viața lumii” și Se împărtășește prin taina sfintei Euharistii. Omul ortodoxiei este o persoană eclezială, ființa care ființează numai în comuniune de har și viață cu Hristos, Izvorul vieții, Însăși Viața. Fără sfânta Euharistie, în jurul căreia se polarizează toate tainele Bisericii, nu există nici credință creștină, nici viață creștină și nici creștinism. Sfânta Euharistie este esențial sau substanțial întreaga Biserică, este taina arătării Dumnezeuului Treimic și asumarea, cuprinderea lumii în împărăția Lui. În sfânta

¹ Ierom. Teofan Mada, *Despățimirea, De la Etică la Ființialitate*, Editura Agnos, Sibiu 2007, p. 8.

² *Ibidem*.

³ Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre relația care există între Biserică și Dumnezeu, Biserica fiind chipul care imită lucrarea Arhetipului: „Precum Dumnezeu, făcându-le toate și aducându-le la existență cu puterea Sa infinită, le ține, le adună și le circumscrie pe toate și le strânge întreolaltă și cu Sine, prin providență..., în același fel Biserica se arată făcând același [lucru] cu Dumnezeu, ca un chip asemănător cu Arhetipul” (*Mystagogia*, PG 91, 664-666).

Problema existenței orei de religie – o abordare teologică și apologetică

Euharistie avem condiția, întregirea și desăvârșirea vieții creștine⁴, „A și Ω învățaturii dogmatice și morale”⁵. De aceea și dacă examinăm tradiția noastră creștină, vom constata că toate elementele ei esențiale se referă la ea în final sau o presupun. Dogmele și simbolurile, rugăciunea și cultul Bisericii, educația și canoanele ei au esențial *o relație euharistică*. Desigur în ultimă analiză și întreaga lume are un sens euharistic, fiindcă și Euharistia e taina reînnoirii ontologice a cosmosului. Însă, o astfel de considerare a lumii presupune niveluri înalte de viață duhovnicească, care nu sunt accesibile tuturor⁶. Dar aceasta nu înseamnă deloc că țelul nostru final nu trebuie să se orienteze spre această direcție, sau că lucrarea noastră mai generală nu trebuie să aibă ca ax central pe Hristos. De altfel numai prin această perspectivă lecția de religie își găsește dimensiunile ei reale.

Memorialul sau cultul euharistic redă întreaga iconomie a mântuirii neamului omenesc, mergând chiar dincolo de întrupare. Sensul Euharistic este unul totalizator, deoarece întreaga istorie trecută, prezentă și viitoare este în ea⁷. Euharistia ne reamintește de creația lumii, de cădere, de sfâșietoarea căutare a lui Dumnezeu, de întruparea Domnului, de patimile, moartea și Învierea Lui, de Sfânta Sa Înălțare și de focul pogorător și întemeietor al Duhului. Recapitulând întreaga istorie, Euharistia se deschide totodată spre eshaton, făcându-ne din fii vremelnici ai istoriei, fii nemuritori ai Împărăției veșnice deja începute. Eshatologia este gustată în Euharistie, iar aceasta arvinește plinătatea Împărăției ce va să vină. Sfântul Ignatie Teoforul numea Euharistia „*leac de nemurire, doctorie pentru a nu muri*”. Sfântul Irineu de Lion (sec. II) a folosit teologia Euharistiei în luptă cu dochetismul și gnosticismul care arată că Hristos a avut trup aparent, arătând că Euharistia este cu adevărat Hristos, că El este viață și ființă în același timp, că El se dă ca viață, ca și comuniune în Sfânta Euharistie. De aceea, când vorbim de hristologie, învățătura despre persoana și opera mântuitoare a lui Iisus Hristos nu înțelegem în primul rând a învățaturii despre acestea în sens teoretic, faptul că numai cuvintele Scripturii ar fi vehicule de comunicare a Adevărului până la noi cum fac toate ereziile istoriei.

Dincolo de acest lucru, atunci când afirmăm că el este Adevărul, mărturisim și trăim învățătura despre Hristos și opera Sa ca existență personală, *ce ni se comunică în relația Sa cu Trupul Său, Biserica*. Dacă nu ești în Biserică nu poți vorbi de o realitate a experienței personale a lui Hristos, ce se dă în Sfintele Taine, și în mod culminant în Sfânta Euharistie. Împărtășindu-te de Hristos ca viață și

⁴ G. Florovski: „Euharistia e taina Bisericii, taina adunării, taina comuniunii...În Euharistie, nevăzut dar real, se revelează (descoperă) deplinătatea Bisericii...În Ierurgia liturgică...noi îl considerăm pe Hristos Dumnezeu-Om ca Întemeietor și Cap al Bisericii.....În rugăciunea euharistică Biserica se consideră și se cunoaște pe sine ca un trup al lui Hristos” (*Evharistia i Sobornost*, în Put, nr. 19, 1929, p. 7, 14).

⁵ G. Mantzaridi, „Conținutul esențial al lecției de dogmatică și morală”, în *Korivnia* 24, 1981 p. 402.

⁶ Homiakov: „Numai acela înțelege Biserica care înțelege Liturghia” în *Polnoe Sobranie Socinenij. Socinenia bogoslovskaja*, vol. 2, Moscva 1900.

⁷ Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, 1999, p. 168.

comuniune, poți vorbi după aceea de o comunicare a Lui până la noi toți, prin cuvintele sale încorporate în Sfânta Scriptură ori în Sfânta Tradiție, dacă nu, totul este verbalism sectar, fraze învățate mecanic din textele Scripturii, răstălmăcite după bunul plac. Potrivit învățăturii unui alt mare teolog al Bisericii - Sf. Nicolae Cabasila, „vremea aceasta (a Euharistiei) înseamnă vremea aceea (a Iconomieii), prin această Sfântă Taină noi fiind contemporani evenimentelor trecute și viitoare din istoria sfântă a Mântuirii. Prin ea, veșnicia se manifestă și activează în realitatea cotidiană”⁸. *Ca participanți la această Taină, ieșim din ciclitatea amețitoare a istoriei și suntem introduși în prezentul continuu al veșniciei, deoarece Iisus Hristos este ieri, azi și în veci Același.*

Sfânta Scriptură și Cultul se întâlnesc în conținutul și finalitatea edificatoare a lor, căci scopul revelației divine unitare a Bibliei și a Cultului este îndumnezeirea omului în Hristos, hristificarea lui: „Hristos al Evangheliei și Hristos al Euharistiei sunt Unul și Același Hristos, Dumnezeu, Omul, Iisus Hristos”⁹. Liturghia își are începutul în Evanghelie, iar Evanghelia își continuă dinamica transfiguratoare în Sfânta Liturghie. Împărăția anunțată la începutul Sfintei Liturghii este aceeași cu Împărăția a cărei diminează este vestită de „îngerul Domnului” prin cuvintele: „pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția Cerurilor” (Matei III, 2). Liturghia Cuvântului și Liturghia Euharistică ori Liturghia catehumenilor și a credincioșilor continuă cultic unitatea interioară dintre Cuvânt și Taină. Cina pregătită pentru noi în cadrul Sfintei Liturghii este atât a Cuvântului lui Dumnezeu, cât și a Trupului Domnului. După Slăvita Sa Înviere, Mântuitorul, mergând spre Emaus cu ucenicii Săi, le-a explicat scripturile, apoi, la masă „a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și le-a dat-o” (Luca XXIV, 13 – 35).

Prin urmare, împărtășirea cu Cuvântul este indispensabilă, împărtășirii cu Trupul, deoarece prin ascultarea cuvântului se naște în noi „crezul” ca prolog al Tainei. Fără afirmarea credinței nu este posibilă participarea la Tainele Bisericii în iconomia Liturghiei; crezul niceo-constantinopolitan precede împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, ajungându-se de la comunicare la cuminecare, căci, de asemenea, înainte de împărtășirea propriu-zisă rostim o altă mărturisire: „Cred, Doamne și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu, Care ai venit în lume...”¹⁰ Crezul este împărtășirea cu Cuvântul în vederea împărtășirii cu Trupul.

În comparație cu Apusul, unde Cuvântul și Taina sunt concepute separat, Răsăritul creștin n-a privat niciodată Taina de conținutul ei evanghelic. „Toată slujirea este construită pe o bază biblică și, de aceea, necunoașterea Scripturii duce la

⁸ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 92.

⁹ Pr. Prof. Dumitru Radu, „Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii”, (teză de doctorat), în *O*, anul XXX (1978), nr. 1-2, p. 20.

¹⁰ *Liturghier*, EIBMBOR, București, 2000, p. 176.

necunoașterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de sensul cel adevărat al legii rugăciunii – al *lex orandi*...”¹¹

Relația dintre Cuvânt și Taină este una de tip perihoretic: Cuvântul este în Taină, dar și Taina este în Cuvânt¹². Cuvântul „crește și se întărește cu Duhul” în Taină, iar Taina nu poate fi împărtășită decât celui ce crede și dă mărturie despre Cuvânt. Cuvântul este desăvârșit în Taină, „consideră Taina ca fiind împlinirea Sa, căci în Taină Domnul Hristos Cuvântul devine viața noastră”¹³. În același timp însă, sufletul, forma sau puterea formatoare a Tainei este Cuvântul, care imprimă și scoate în relief sensul ei¹⁴.

Împreună-locuirea în Duhul a Tainei și a Cuvântului constituie apoi temelia Bisericii creștine, deoarece, la Ierusalim, prin pogorârea Duhului Sfânt, prin cuvântul rostit de Sfântul Apostol Petru și prin Botez, s-a înființat prima comunitate creștină. Unitatea lăuntrică și ontologică între Cuvânt și Taină, se extinde și crește în sinaxa liturgică. Împreună locuind, Cuvântul și Taina trag comunitatea liturgică spre împreună-locuire cu Hristos Cel Înviat. Liturgia catehumenilor sau a Cuvântului și Liturgia credincioșilor ori Euharistică, sunt, așadar, în lumina celor spuse mai sus, într-un raport de reciprocitate și într-o relație de interdependență, de întrepătrundere, fără a uita că Liturgia Euharistică realizează plenar, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, împreună-locuirea în Împărăția lui Dumnezeu. Dar împărtășirea cu Hristos, în Taina Euharistiei constituie culmea „părtășiei la firea dumnezeiască” (III Petru I, 4), fiindcă dincolo de ea, „nu mai este loc unde să pășim”¹⁵. Ea nu exclude însă alte moduri de prezență și lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie.

În altă ordine de idei, mulți consideră că lecția de religie are ca obiectiv transmiterea cunoștințelor religioase. Alții iarăși consideră drept scopul ei principal transmiterea emoțiilor sau sentimentelor religioase. Aceste scopuri sunt însă limitate și subminează universalitatea lecției de religie. În special pentru lecțiile de dogmatică și morală, pe care le examinăm în această expunere, unii cred că trebuie să se transmită corect elevilor *sensurile* (noțiunile) dogmatice și morale ale creștinismului, în timp ce alții că trebuie să-i învețe cum să devină oameni buni.

În programa analitică de Gimnaziu în Grecia scopul lecției de religie în clasa a treia (clasa a IX-a în România) este:

Să-i inițieze pe adolescenți în dogmele fundamentale ale Credinței Ortodoxe, ca să învețe ce trebuie să creadă.

Să fundamenteze teoretic și teologic comportamentul moral al omului și-n special al creștinului ortodox.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 102-103.

¹² Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 72.

¹³ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 101-102.

¹⁵ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1989, p. 193.

Să dea răspuns la problemele practice fundamentale ale instrucției morale a omului. Să arate legătura directă a credinței și vieții credinciosului cu Cultul ortodox¹⁶.

b. Dogmele credinței ortodoxe sunt revelații ale vieții

Din cauză că scopul se leagă direct cu conținutul lecției, nu este posibil să dăm corect conținutul, dacă nu pornim de la motivul și scopul invocat și enunțat în mod corect. Și din cauză că scopul, cel puțin așa cum este formulat în programa analitică, e destul de discutabil, vom începe de la observațiile noastre despre el. Ca prim scop în parte al predării lecției de religie în clasa a treia a Gimnaziului se prezintă ca „să-i inițieze pe adolescenții neliniștiți în vârstă de 15 ani în dogmele fundamentale ale Credinței Ortodoxe, ca să învețe ce trebuie să creadă”. Însă adolescenții neliniștiți în vârstă de 15 ani, ce trăiesc în societatea secularizată de azi, unde dogmele credinței sunt considerate teme ale clericilor și teologilor, nu au de obicei de la început nici un interes special de a fi *inițiați* în aceste dogme.

Astfel teologul se află în dificultatea de a găsi puncte de contact cu elevii lui în încercarea lui de a-i introduce în acestea. *Când însă nu-și pune ca țel al predării faptul de a învăța elevii ce trebuie să creadă, ci de a vedea ce orizonturi li se deschid, - orizonturi pe care oamenii le-au avut și au continuat să le păstreze, pe care le cred și le trăiesc - lucrurile se schimbă radical.* În acest caz dogmele nu apar ca un ansamblu de noțiuni subtile, greu de înțeles sau și neînțelese pentru elevii de Gimnaziu, ci ca *mesaje și perspective ale vieții*. Se prezintă ca *revelații* ce răspund la problemele directe și fierbinți ale vieții lor.

Revelația lui Dumnezeu ca om în mijlocul lumii arată sensul adevărat al omului în lume. Nu putem vorbi despre Hristos independent de om și istoria lui, independent de prezența lui istorică concretă și problemele lui. „Dumnezeu nu se abordează în ceruri, ci în cadrul existenței înseși a omului și în relațiile lui cu semenii săi. De aceea și conținutul lecției nu trebuie să se limiteze la noțiuni și idei, ci să se extindă la persoane și lucruri, la sfinți și la viața lor, la tradiții și obiceiuri locale și ale vieții religioase și sociale mai generale. În special e nevoie să fie luată în atenție și valorificată bogăția simbolurilor Bisericii noastre, care conțin esențial toată teologia ei. Aceste simboluri, precum de altfel toate simbolurile, cu toată simplitatea și generalitatea lor, sunt în măsură să ofere mesaje foarte clare și să cultive trăiri adânci”¹⁷.

În final nu trebuie să se uite faptul că dogma creștin ortodoxă nu constituie un adevăr teoretic simplu, pur speculativ, fără legătură cu omul și viața lui. De atunci de când Dumnezeu S-a făcut om, ca să-l îndumnezeiască pe om, nu există nimic dumnezeiesc care să nu aibă legătură cu omul, precum nu există nimic omenesc care să nu aibă legătură cu Dumnezeu. Dogma mai teoretică, cum o consideră mulți, cea

¹⁶ *Terminologia și Programa analitică a Gimnaziului*, Editura Ministerul Educației și al Religiei, Atena 1980, p. 22-23.

¹⁷ Mantzaridi, *art. cit.*, p. 403.

Treimică, are un raport atât de direct și de esențial cu omul, încât constituie scopul vieții lui în comuniune: „ca toți să fie una precum noi”¹⁸.

Creștinii primelor secole au preluat, păstrat și formulat adevărul acesta pe baza comuniunii și unirii euharistice. În continuare dogma Treimică, ca și orice altă dogmă, a constituit începutul sau axioma pentru învățăturile teologice roditoare. Aceste învățături au avut întotdeauna ca temelie și garanție viața euharistică a Bisericii, care a format și modelat conștiința chinoviară și enorială. Astăzi această situație s-a slăbit complet. Baza experimentală ce o avem la dispoziție nu e duhul comunitar, ci individualismul și scindarea socială ce ne duc în impas existențial. „Dogma Treimică nu se oferă poate acum ca punct de plecare a învățaturii, se oferă însă ca răspuns la căutarea sau așteptarea oamenilor epocii noastre. De aceea și rămâne mereu actuală. Astfel, toți câți trăiesc impasul scindării, nu vor disprețui această dogmă, ce este totodată kerygma unității și a iubirii. Câți o vor căuta, se vor bucura de ea. În sfârșit, toți câți au eventual depoziții duhovnicești necesare sau vreo experiență în relație cu ea și o trăiesc, nu se vor păgubi cu nimic”¹⁹.

Același lucru e valabil și pentru prezentarea dogmei Hristologice cu toate acele sensuri greu de înțeles ale lui „neconfundat, neschimbător, neîmpărțit etc.”²⁰. Deci prezența și opera lui Hristos în lume au o relație directă cu omul și viața lui. Smerenia, ascultarea, nădejdea, iubirea și toate virtuțile creștine sunt adevăruri ce se conexează (unesc) direct cu Hristos și cu dogma Hristologică. Fiecare virtute evanghelică este după arhetipul lui Hristos, desăvârșit dumnezeiască și desăvârșit omenească, e darul Sfântului Duh și fructul participării la harul Acestuia. Dogma Hristologică poate fi predată treptat cu criteriul problematicei și receptivității copiilor. Astfel anumite elemente dogmatice pot fi trecute cu vederea în Gimnaziu și să fie predate în Liceu. „În general dogma Hristologică poate fi caracterizată ca indicatorul virtuții enipostatice, ce se oferă simțial credinciosului prin Sfânta Euharistie. Pe aceasta se vor sprijini credincioșii pentru cultivarea virtuții și pentru a lupta cu păcatul”²¹.

Desigur și noțiunea păcatului răsună puțin ciudat în epoca noastră, care a pierdut conștiința colectivă responsabilă, implicit conștiința păcatului²². Astăzi se vorbește mai mult despre înstrăinare, scindare, eșec. Aceste noțiuni, ce sunt de asemenea mai profund teologice, pot declara sau interpreta sensul păcatului. De aceea alegerea și enumerarea pozițiilor și textelor patristice cu astfel de noțiuni e folositoare îndeosebi. În final, esențială și actuală este importanța și însemnătatea Ecclesiologiei pentru prezentarea credinței și vieții creștine. Cu excepția semnalării

¹⁸ Ioan 17, 22.

¹⁹ Mantzaridi, *art. cit.*, p. 404.

²⁰ Cf. Mansi 407, p. 1168. Vezi Sf. Grigore Palama, *Omilia* 21 PG 151, 277 ab.

²¹ Mantzaridi, *op. cit.*, p. 405.

²² Pentru tema conștiinței păcatului și a responsabilității colective vezi Ierom. Teofan Mada, *Conștiință și Compromis, Perspectivă spiritual-duhovnicească asupra nefericirii lumii noastre*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.

ei generale în învățătura dogmatică pozițiile ei fundamentale sunt foarte prețioase pentru o prezentare corectă a moralei creștine.

Teologul, ca și orice pedagog, nu poate oferi ansamblul cunoștințelor și al informațiilor de care au nevoie elevii. E dator însă să le deschidă drumuri, care îi vor conduce la izvoarele credinței și ale vieții creștine. Din predarea dogmaticii în Gimnaziu și în Liceu nu numai că pot, dar și trebuie să neglijeze acele formulări dogmatice scolastice, în parte păreri ale unor scriitori bisericești, ce-i obosesc inutil pe elevi sau le și încearcă credința. Conținutul lecției dogmatice este recapitulat esențial în Simbolul de credință. Cu excepția acestuia însă au nevoie și de alte elemente fundamentale ale tradiției ortodoxe ulterioare, precum învățătura despre sfintele icoane și distincția esenței și energiilor în Dumnezeu, cu atâtea însemnătate pentru credința și viața ortodoxă. Învățătura dogmatică ortodoxă nu constituie un sistem teologic, ci interpretarea operei sfintei iconomii. „De aceea și conținutul ei este deformat, când este pus în paturile scolastice ale lui Procust”²³. Textele dogmatice și liturgice, precum de asemenea și imnurile Bisericii sunt necesare pentru prezentarea și interpretarea învățăturii dogmatice. Punctul de plecare însă e cel mai bine să se facă de la datele experimentale și istorice.

Căutările mai adânci ale existenței umane, ce păstrează și o stabilitate diacronică, oferă prima bază esențială pentru inaugurarea oricărui dialog esențial despre religie, precum și pentru învățarea adevărilor fundamentale. Pe de altă parte, iconografia și arhitectonica naosurilor, simbolurile liturgice și latreutice, tradițiile și obiceiurile religioase, ca concretizări ale vieții creștine, ce conțin material dogmatic bogat, pot forma începuturi perfecte pentru învățarea dogmei ortodoxe.

c. Educația ortodoxă constituie deplinătatea adevărului și a vieții

Ca al doilea scop al lecției este definit faptul „de a fundamenta teoretic și teologic comportamentul moral al omului și-n special al creștinului ortodox”. Aici se pune următoarea întrebare: Care este acest comportament moral al omului și-n deosebi al creștinului ortodox, pe care este chemată lecția de religie să-l fundamenteze teoretic și teologic? Teoria și teologia vin de obicei după aceea, pentru a descrie, să prelucreze sau să orienteze comportamentul moral. Însă acest comportament se întemeiază experimental. Și precum a semnalat deja Aristotel, o mare însemnătate pentru comportamentul moral al omului o are deprinderea, adică obișnuința, în special aceasta se cultivă în timpul copilăriei²⁴.

Obiceiurile (obișnuințele) fiecărei generații noi se cultivă în cadrele celei anterioare. Astfel se formează și conștiința morală colectivă a fiecărui popor, dar și-n deosebi a fiecărei generații noi a lui. Această conștiință colectivă nu se schimbă ușor. Trebuie să treacă cel puțin trei generații, ca să se înfăptuiască o schimbare importantă în conștiința unei societăți. Însă când excitațiile pentru schimbări sunt atât de intense și

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ηθικά Νικομάχεια* II, 1, 11 0 3^a/6.

atât de multe, precum se întâmplă și-n epoca noastră, e firesc să se creeze o situație instabilă de lungă durată, pe care cu greu o poate cineva urmări. Așa se interpretează de altfel și lărgirea prăpastiei între generații, pe care o constatăm azi.

Viața creștină, ca viață de învrednicire universală a omului, îmbrățișează fiecare element omenesc autentic, oriunde și oricând îl întâlnește. Considerarea lașă (derizorie) a creștinismului și identificarea lui cu *tipuri convenționale* și *forme cucernice* îl omoară și-l fac respingător pentru tineri. Creștinismul nu e ideologie, ci deplinătatea adevărului și a vieții. E etosul omului desăvârșit în Hristos în persoana Căruia omul își descoperă „propria măsură”. E viața noului etos în Hristos²⁵. Orice adevăr ce există în om și în civilizația lui, găsește în creștinism poziția corectă și valoarea lui. De aceea și morala creștină este mereu deschisă pentru a primi și accepta orice-i omenesc. Dincolo de acestea însă, dar și pentru a putea să valorifice toate acestea, se sprijină pe omul adevărat, ce s-a arătat în Hristos.

În vechime dascălii creștini recurgeau la diferite concepții filozofice, morale sau religioase ale lumii extracreștine, pentru a le valorifica în creștinism și să atragă împreună cu acestea și pe oamenii care le acceptau. „Astăzi considerarea creștină trebuie să se facă din alt punct de vedere. Diferite concepții moral-sociale și filosofic-religioase moderne se leagă direct sau indirect cu creștinismul. Și chiar această civilizație tehnică contemporană a fost caracterizată în mod potrivit ca subprodus al învățaturii morale a creștinismului. Nu există nici un motiv să contestăm orice valoare, ce se păstrează sau se proiectează în afara Bisericii. Dimpotrivă, evidențierea principiilor creștine de către oamenii ce se găsesc în afara Bisericii, precum și lupta împotriva instituției bisericești în numele lor, trebuie să ne conducă la autocritică și revizuirea analogă a atitudinii și a comportamentului nostru”²⁶. Pe de altă parte, e de prisos analiza specială a concepțiilor sau sistemelor moral-sociale ce se face în cadrele lecției de morală în timpul puțin ce există pentru o prezentare pozitivă a lor. Ocazional nu numai pot, dar și trebuie să se facă extinderi și raporturi referitoare la teme contemporane și-ndeosebi actuale, în timp ce teologul e dator să aibă o informare suficientă despre discuțiile următoare.

d. Învățătura creștină este sfințitoare și mângâietoare

Rezerve și rețineri pot exista și în formularea și elaborarea celui de-al treilea scop. Când lecția nu are drept scop să-i ajute pe elevi să răspundă ei înșiși la problemele practice ale vieții, ci încearcă să ofere răspunsuri *pregătite*, e firesc să provoace împotrivirea lor sau chiar și zădărnicierea oricărui dialog esențial cu ei. „Astfel, în timp ce teologul este cel ce poate și are datoria să deschidă elevilor lui orizonturile nelimitate ale credinței și vieții creștine – desigur nu prin liberalismul ieftin, ci prin cunoașterea conștientă esențială și prezentarea profunzimii adevărului

²⁵ Vezi Ierom. Teofan Mada, *Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura Agnos, Sibiu, 2007.

²⁶ Mantzaridi, *op. cit.*, p. 407.

creștin – se transformă într-un eticolog ieftin, ce dă elevilor răspunsuri banale pregătite dinainte. De aceea, de altfel și ei consideră de prisos să-l mai întrebe”²⁷.

Desigur nu e greu să se gândească cineva la piedicile și dificultățile pe care le va întâlni într-un asemenea demers, în special în mijlocul confuziei și al neorânduiei de astăzi. Însă tocmai în această situație devine și mai intensă nevoia de a fi arătată iubirea și îngăduința creștină adevărată. Morala creștină nu ordonă sau poruncește, nici nu impune, ci îndeamnă și consolează. Morala și soteriologia ortodoxă este mângâietoare și tămăduitoare. Sfântul Ioan Gură de Aur caracterizează deseori Biserica drept „*spital duhovnicesc*, al sufletelor și nu al trupurilor” (οὐχὶ σωμάτων, ἀλλὰ ψυχῶν)²⁸, care nu vindecă răni trupesti, ci „păcatele raționale le îndreaptă”²⁹. Biserica „vindecă” oferind educație psiho-tămăduitoare și un etos moral. Îl îndeamnă pe om la sfințenie, dar îl și înțelege în mizeria extremă. Îl invită la o luptă neîntreruptă împotriva păcatului, dar totodată îl și asigură că sângele lui Hristos „curăță orice păcat al nostru”³⁰. Tânărul de azi are o nevoie deosebită de a cunoaște afectivitatea și mângâierea Bisericii, ca să o simtă ca pe mama lui și să o iubească. Firește că și mama uneori e nevoită să devină severă și să-și pedepsească copilul. Acest fapt însă nu-i micșorează deloc iubirea ei și nu o conduce niciodată la gândul de a înceta să povățuiască și să consoleze. Acest rol îl are și lecția de morală creștină în școală. *Și de aceea nu trebuie să se oprească la mintea elevilor, ci să coboare spre inima lor. Nu trebuie să se izoleze în rațiune, ci să înainteze și să treacă la alinare, îmbărbătare, mângâiere și sprijin.* La aceasta va ajuta mult bogăția conținutului lecției de morală creștină cu material din viața sfinților, a martirilor și-n special al neomartirilor Bisericii.

e. Duhul lecției de religie trebuie să fie duhul libertății și reînnoirii în Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos

Baza, asupra căreia se sprijină lecția de religie, este Iisus Hristos, Mântuitorul și Reînnoitorul lumii. De aceea și duhul ce trebuie să caracterizeze lecția de religie, îndeosebi lecția de morală creștină, este *duhul libertății și reînnoirii în Hristos*³¹. În acest punct trebuie să observăm că scopul lecției de morală creștină este formulat foarte corect în programa analitică a clasei a treia de Liceu, când se spune că e „îndrumarea tânărului om de a accepta în mod liber chemarea lui Dumnezeu, de a trăi printr-o cunoaștere conștientă viața în Hristos în spațiul Bisericii și Tradiției Ortodoxe...”³². Dar și acolo descrierea materialului cărții prezintă neajunsuri

²⁷ *Ibidem*, p. 408.

²⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *La Ioan*, Omilia 2, 5, PG 59, 36.

²⁹ *Despre a nu mărturisii public păcatele* 1, PG 51, 354. *La Geneză* 1, 3, PG 53, 22.

³⁰ *I In* 1, 7.

³¹ „*Legea lui Hristos este Legea libertății*”, spune Sfântul Grigore Palama. *Etosul lui Hristos se identifică cu etosul libertății*. Legea lui Hristos îl conduce pe om la libertate, lăsându-l pe creștin liber să-l urmeze.

³² Φ.Ε.Κ. 240, τ.Α, 23/10/1979, Προεδρικό Διάταγμα 826.

importante. În mod special, pentru o apreciere (considerare) corectă a moralei creștine este fundamental principiul pe care-l formulează Aposolul Pavel, potrivit căruia „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva”³³. Hedonismul și imoralismul nu-l eliberează pe om, ci îl înrobesc și-l conduc la impas, într-o stare existențială fără ieșire. Elevul poate cunoaște acest fapt foarte ușor, dacă învață să așeze aceste concepții în cadrul unei perspective mai vaste și să le controleze prin criteriul timpului. În general, intercalarea variabilei timpului și considerarea temelor (subiectelor) morale și sociale prin această perspectivă trebuie să domine materia moralei creștine din Liceu.

Elevii la această vârstă nu numai că pot, dar și vor să se miște la un nivel mai înalt. De aceea și lecția are nevoie de o alcătuire teoretică îngrijită. Chiar și dezvoltarea interesului lor pentru lucrurile sociale impune să fie dată o amploare mai mare dimensiunii sociale a Ortodoxiei, ce e adesea revelatoare pentru confruntarea și soluționarea problemelor sociale contemporane. „Aici trebuie să fie notat faptul că e necesar și o clarificare a Ortodoxiei vizavi de falsificările ei conștiente sau inconștiente de către creștini sau de către dușmanii creștinismului. De obicei nu cunoaștem Ortodoxia atât de bine, pe cât credem. De aceea trebuie să o studiem mai bine. Și de obicei Ortodoxia nu e prezentată atât de bine de aceia ce-i fac propagandă ostentativ. Încă e nevoie să se aibă în vedere interpretările diferite ce i le dau și în general și Creștinismului teoriile moral-sociale actuale, ce circulă între tineri”³⁴. În sfârșit e necesară existența unui material auxiliar specific pentru profesori. Așa va exista și informarea specifică, care-l va ajuta pe profesor la o prezentare desăvârșită a materiei lui și la o confruntare cu succes a problemelor pe care le analizează.

f. Vorbind despre viața Bisericii ne referim la locul central din credința și viața ortodoxă

Al patrulea scop, conform cu care lecția trebuie să „arate relația directă a credinței și a vieții credinciosului cu cultul ortodox”, are nevoie de o oarecare completare. Și într-adevăr, lecția nu trebuie numai să arate relația directă a credinței și a vieții cu cultul ortodox, ci și locul central al cultului în credința și viața ortodoxă. De altfel scopul acestei lecții, precum și-n general scopul lecției de religie, e de a-i ajuta pe elevi să frecventeze Biserica, să se împărtășească și să participe la tainele și viața Bisericii. *Comunitatea eclezială nu este un organism modelator-etic, ci „trupul mântuirii”*.

Scopul vieții creștine este cultivarea vieții în Iisus Hristos și acest fapt se realizează prin tenacitate și prin raportarea vieții morale la nivelul ontologic, prin comunicarea Sfântului Duh. Biserica este, după cum spune G. Florovsky, locul și

³³ I Cor 6, 12.

³⁴ Mantzaridi, *op. cit.*, p. 409.

modul prin care Dumnezeu împlinește planul mântuirii în mijlocul umanității³⁵. Biserica, în „plenitudinea vieții și a existenței”³⁶, este misterul, însăși taina Creștinismului, creația cea mai nou altoită în Hristos și făcută vie de Duhul Sfânt care se propagă de veacuri în Tainele prin care trăiește Biserica: „Cele săvârșite liturgic sunt o mistagogie în misterul acestei înomeniri a Domnului.”³⁷

Biserica este o *mișcare transfiguratoare*: Mântuitorul Hristos se prelungește prin lucrarea Sfântului Duh, Care pătrunde în sufletele noastre reînnoite spre mântuire prin Sfântul Botez. Nu mai trăiesc eu, spunea Sfântul Apostol Pavel, ci Hristos trăiește în mine (*Gal 2, 20*). Prin Duhul lumea este veșnic asumată, transfigurată, izbăvită de păcat și moarte, devine vie și o sfințește: „Prin aceste Taine, ca prin niște ferestre, intră în lumea aceasta întunecată Soarele dreptății și omoară viața corespunzătoare lumii acesteia și o învie pe cea supralumească iar Lumina lumii biruie lumea... aducând în trupul muritor și trecător viața statornică și nemuritoare.”³⁸ Aici în Biserică va fi sprijinită lupta împotriva răului și a păcatului. Păcatul poate fi biruit. Lupta contra răului se întărește din relația cu Dumnezeu. *Păcatul este un sistem de paranteze, iar centrul iradiant al virtuții creștine este Hristos*. Întâlnirea și comuniunea cu Hristos eliberează omul de răutatea păcatului. Hristos poartă în sine lumea întreagă; așa și noi trebuie să avem conștiința lui Hristos (*1 Cor 2, 16*), căci în acest fapt constă universalismul persoanei creștine. Și așa totul se face una în Hristos.

Totodată, aici în Biserică, fiecare va găsi, întotdeauna analog cu nivelul la care se mișcă, certitudinea, posibilitatea sau capacitatea lui de învrednicire dincolo de dezmințirea pe care o provoacă timpul și impasul pe care-l creează stricăciunea și moartea. Prin evidențierea locului central al Sfintei Euharistii se semnalează și caracterul euharistic al vieții creștine. Acest caracter euharistic nu se cultivă numai prin participarea regulată la Sfânta Euharistie, dar și prin conștientizarea faptului că trăim ca mădulare ale trupului lui Hristos. Dumnezeuiasca Euharistie are poziție centrală în renașterea vieții credincioșilor. Sfântul Ioan Damaschinul spune că cei care mănâncă și beau trupul și sângele Domnului din Sfântul Potir devin mădulare unul altuia și, toți împreună, trupul lui Hristos. *Gustăm din izvorul cel fără de moarte, trăim în împărăția cerească și suntem fii privilegiați*.

Cu alte cuvinte, „viața morală și socială nu se determină de canoane și tipuri obiective ce există ca să funcționeze doar în mod protectiv, ci de particularitatea mădularului trupului lui Hristos”³⁹. Apostolul Pavel, ca să-i facă pe creștinii din Corint să se întoarcă de la desfrâu, nu s-a referit la nici o poruncă sau teorie morală, ci s-a sprijinit pe Hristos Însuși, în experiența euharistică: „Deci voi face mădularele lui

³⁵ G. Florovsky, *Teme ale Teologiei Ortodoxe*, p. 143, 185.

³⁶ *Ibidem*, p. 179

³⁷ Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, 392 D.

³⁸ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, 504 BC.

³⁹ Mantzaridi, *op. cit.*, p. 410.

Hristos mădularele unei desfrânate? Să nu fie”⁴⁰. De la aceeași bază a pornit și când a vorbit în general despre problemele vieții morale și sociale ale credincioșilor.

Astfel, *pe baza Euharistiei se cultivă adevăratul etos al omului. Etosul ortodox are misiunea să fie „gustarea adevărului, mâncarea și băutura adevărului, încă și hrana și băutura puterii și a energiei”, adică Hristos cel Euharistic. În Biserică se cultivă etosul fiilor împărăției lui Dumnezeu. De asemenea, etosul ortodox poate și are puterea să salveze omul, poate și are puterea să-l mântuiască, poate și are puterea să-l înfrumusețeze: ca să nu moară când moare, ci să fie fiul Învierii. Etosul, ce se maturizează prin libertatea noastră. O libertate ce cuprinde și eliberarea de însăși natura noastră.*

Domnul nostru Iisus Hristos a spus Apostolilor: „Eu v-am trimis să secereți ceea ce voi n-ați muncit; alții au muncit și voi ați intrat în munca lor”⁴¹. Dacă aceste cuvinte ale lui Hristos au fost valabile pentru apostolii Lui la începutul creștinismului, cu atât mai mult sunt valabile astăzi pentru lucrătorii Evangheliei. Spațiul în care e chemat astăzi să lucreze profesorul de religie al Gimnaziului sau al Liceului, precum și orice alt lucrător al Evangheliei, e dotat cu o tradiție sfințitoare bogată. Pe de altă parte însă, toți cunoaștem marile dificultăți pe care le creează societatea secularizată de azi pentru menținerea și transmiterea creștinismului. Așa încât, împreună cu multe condiții pozitive pe care le avem pentru împlinirea lucrării noastre, constatăm și multe dificultăți sau piedici, pe care suntem chemați să le depășim sau să le ocolim. Dacă nu vom aprecia lucrurile corect, nu vom înainta corect în lucrarea noastră. Desigur, aprecierea corectă nu-i ușoară și nu poate fi generală. Cu excepția datelor generale există și particularități distincte. Fiecare zonă, fiecare oraș, fiecare sat, poate chiar și fiecare școală, are, cu excepția datelor generale, și particularitățile ei deosebite, ce pot favoriza sau îngreuna mai mult oferta lecției de religie. De obicei vedem lucrurile numai dintr-o singură parte. Așa credem că toate merg bine, sau că toate-s pierdute. Adevărul însă și aici se întâmplă să se găsească undeva în mijloc. De aceea e nevoie să confruntăm situația în mod real. Există lipsuri și impedimente.

Cele de bază sunt acestea:

1. Dispariția conștiinței ecclesiastice și îndeosebi a celei enoriale și a duhului colectiv corespunzător, ce se formase pe o lungă durată de timp în cadrul spațiului ortodox.
2. Lipsa unei prezențe evidente a credinței religioase în viața socială, ce creează și controlul social echivalent.
3. Inexistența acceptării incontestabile a învățăturii bisericești de către toți factorii societății și chiar de către purtătorii (transmițătorii) vieții duhovnicești.
4. Identificarea Creștinismului cu trecutul și considerarea lui drept anacronic. Scepticismul sau îndoiala față de trecut.

⁴⁰ 1 Cor 6, 15.

⁴¹ In 4, 38.

5. Lipsa unui învățământ teologic universitar competent și antiselecția valorică în teologie și pastorală Bisericii.

Însă există și multe condiții pozitive. Cele mai principale dintre ele sunt:

1. Locul, de vreme ce toți elevii noștri s-au născut într-o regiune cu o tradiție ortodoxă. De obicei nu apreciem acest avantaj, fiindcă ne-am obișnuit cu el, dar dacă reflectăm la el, e foarte important.

2. Tradiția, sărbătorile și obiceiurile ortodoxe, ca cele ce-au adus elevilor botezul și mirungerea, sau obiceiul ce-i duce, chiar și rar, la Sfânta Împărtășanie. Chiar și faptul că toți elevii noștri își fac cruce sau își sărbătoresc numele ș.a.

3. Obiceiuri și datini populare, pe care tinerii le moștenesc de la bunicii și bunicele lor, și care se leagă (unesc) adesea cu tradițiile locale, pe care teologul trebuie să le observe în special.

4. Simbolurile și instituțiile locului, care în orice formă a lor nu pot fi fără legătură cu tradiția creștină de lungă durată a acestui loc.

5. În sfârșit, însăși predarea lecției de religie în școală după căderea cortinei comuniste. Valorificând aceste condiții pozitive și confruntând cu înțelepciune și fermitate lipsurile și impedimentele, putem înfăptui mai deplin lucrarea noastră.

2. Relația și raportul dintre adevăr și virtute

Un criteriu fundamental și esențial a vieții duhovnicești e întotdeauna relația lui sau mai corect modul relației lui cu aceste două virtuți evanghelice: adevărul și virtutea! E un fapt incontestabil că orice creștin conștient se găsește întotdeauna între adevăr și virtute, după ce viața lui duhovnicească constituie efortul de conformare a lui la două porunci fundamentale:

a) „Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi”⁴² și

b) „Fiți dar voi desăvârșiți precum Tatăl vostru desăvârșit este”⁴³.

Aceste două porunci sunt într-adevăr fundamentale, pentru că puse în practică cu „mintea lui Hristos” coincid în același rezultat: a trăirii autentice și a desăvârșirii în Iisus Hristos. Într-adevăr în aceste două porunci se concentrează tot conținutul Evangheliei lui Hristos, după ce Adevărul este Hristos și după ce desăvârșirea Evangheliei înseamnă să ajungă creștinul la „cunoașterea conștientă a Fiului lui Dumnezeu, la vârsta bărbatului desăvârșit, a plinătății lui Hristos”.

Dar problema relației creștinului cu adevărul și virtutea devine esențială pentru viața duhovnicească, adică din ea reiese criteriul esențial al conștiinței de sine creștine, din cauză că marea dificultate a trăirii acestor două valori evanghelice se găsește în principal în posibilitatea pe care o are sau nu o are acest om de a alege stabil și neschimbător între adevăr și virtute, ca criteriu autentic primordial al vieții duhovnicești, adevărul! Problema relației creștinului cu adevărul și virtutea a

⁴² In 8, 32.

⁴³ Mt 5, 48.

clarificat-o Mântuitorul Hristos și a prezentat-o cu o claritate excepțională în special în parabola Fariseului⁴⁴.

Mesajul esențial al acestei parabole în legătură cu autenticitatea conștiinței de sine a creștinului e că omul religios lipsit de smerenie (și deci de o cunoaștere de sine autentică), tinde stabil la aspirația virtuții exterioare, întrucât virtutea e de obicei vizibilă, sau la o certificare exterioară a desăvârșirii sau cel puțin a înaintării spre desăvârșire. Însă întrebarea pe care cineva simte nevoia să o pună în acest punct e următoarea: de ce omul religios urmărește scoaterea exterioară a virtuții lui?

Cunoștințe contemporane despre modul în care funcționează psihicul uman într-un astfel de caz, ne ajută să înțelegem că fiecare om alege „virtutea” ca trăire esențială, pentru că această trăire împlinește într-o măsură concretă și temperează într-o oarecare adâncime nevoi psihice interioare de autocertificare și autoîndreptățire în fața sinelui său, dar și a cerințelor spațiului social. Dar într-o asemenea situație „virtutea” funcționează ca „mască”, fiindcă este folosită de psihicul uman ca o completare psihologică a golurilor și lipsurilor de trăire în relația omului cu imaginea reală a sinelui său. Când imaginea de sine nu e satisfăcută, datorită experiențelor traumatice ale sentimentelor inferiorității și a complexului de inferioritate, psihicul uman reacționează prin crearea unei imagini ideatice a sinelui său, ce funcționează ca „mască”.

Prin urmare „virtutea” ca mască e folosită ca să fie satisfăcute nevoi psihice pentru autocertificare și recunoaștere socială. De aceea fariseul invocă virtuțile lui : „postesc de două ori pe săptămână, dau zecială din toate câte am”⁴⁵. Virtuțile lui religioase compun masca lui religioasă, care-l înalță ca stindard al superiorității și măreției în relație cu alți oameni : „nu-s ca ceilalți oameni”! Pe de altă parte, preferința „virtuții” are ca rezultat inevitabil „înăbușirea” adevărului la marginea unei conștiințe personale, dar și sociale. După ce „virtuosul” câștigă social, preferă „virtutea” și o înalță înăuntrul său ca busolă primordială a evoluției vieții sale. O astfel de obsesie, însă, la valoarea primordială a „virtuții” mă conduce inevitabil la falsificarea sau negarea adevărului. Așa se întâmplă la mulți creștini dintre noi, „virtuoși” din alte puncte de vedere, să nedreptăm adevărul. Să-l folosim ca să ne sprijinim „virtutea” noastră (masca noastră), în cazul în care jumătate din adevăr ne servește să nu-l respectăm sau să-l negăm în cazul în care respectul nostru pentru el ne păgubește masca noastră sau în general interesele noastre! La întrebarea : la care dintre cele două valori aparține întâi și întâi respectul, adevărului sau virtuții, Sfântul Maxim Mărturisitorul observă epigramatic: „prin adevăr este virtutea, și nu prin virtute adevărul”⁴⁶. Și în continuare lămurește consecințele priorității adevărului sau

⁴⁴ I. Κορναράκη, *Εγχειρίδιον Ποιμαντικής Ψυχολογίας*, p. 118 și urm.

⁴⁵ Trăirea tipurilor religioase ale vieții bisericești, când e absolutizată, precum în cazul fariseului, limitează viața evlaviei la limitele măștii religioase, după ce în același lipsește autenticitatea caracterului moral evanghelic.

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Diferite capete teologice și despre iconomie. Și despre virtute și răutate*, PG 90, 122 a-b.

ale priorității virtuții. „Virtutea este pentru adevăr și nu adevărul pentru virtute. Cel ce săvârșește virtutea pentru adevăr nu e rănit de săgețile trufiei. Cel ce săvârșește adevărul din cauza virtuții are ca locuitor împreună cu sine egoismul vanității”. Axioma părinților : „Pentru adevăr se trăiește virtutea și nu adevărul pentru virtute” trebuie să constituie piatra de încercare a autenticității autoconștiinței noastre creștine. Trăirea „în adevăr” înseamnă luptă, dureri, lacrimi, tristețe, condamnare și necinste, fiindcă adevărul niciodată nu se trăiește fără dureri, fără cruce⁴⁷. Însă virtutea ce nu se naște și nu provine din nevointă și pătimiri pentru adevăr, e numai deșertăciune și mândrie, cu alte cuvinte „mască”. Deci, iată problema noastră: care este oare criteriul și mobilul prioritar al faptelor noastre și al vieții noastre în general? Adevărul (Hristos) sau imaginarea unei întâietăți a noastre din partea unui Hristos al preferințelor slăbiciunilor noastre? Oricum, în fiecare moment al vieții noastre ne găsim între adevăr și virtute!

3. Despre „Sărăcia cea duhovnicească”, patristică

Este cunoscut că multe fragmente ale Sfintei Scripturi sunt folosite des, de mulți oameni, cu un sens diferit de acela pe care cuvântul evanghelic concret îl are sau chiar antitetic acestuia. Așa și expresia lui Hristos „săraci cu duhul” se folosește deseori de mulți pentru a face cunoscut omul ce are capacității intelectuale relative sau care tinde spre naivitate. Cu certitudine într-o accepție mult mai corectă, sărac cu duhul este smeritul, neînsemnatul! Cu toate acestea este oare o coincidență întâmplătoare așezarea înainte a fericirii „fericiți cei săraci cu duhul, că acestora e împărăția cerurilor” de către Mântuitorul, la începutul Predicii de pe Munte a Lui și înainte de rostirea celorlalte fericiri?

Nu trebuie să presupunem că Mântuitorul Hristos ar fi pus înaintea celorlalte fericiri pe aceea ce trebuie să se refere la cea mai dificilă nevointă duhovnicească și la cea mai de nereușit dobândire duhovnicească? Cu singuranță așa ceva trebuie să se întâmple, întrucât cel sărac cu duhul înseamnă, după Mântuitorul, că e deja, din viața lui pământească, posesor și moștenitor al Împărăției Cerurilor! Adică, că trăiește plăcut lui Dumnezeu taina vieții evanghelice și deci deplinătatea duhovniciei ortodoxe și de aceea e în toate vrednic de Împărăția Cerurilor. Dar în această situație apare o întrebare binecuvântată. Cum se explică caracteristica unui astfel de bogat creștin în experiențe și dobândiri harismatice ca „sărac cu duhul”? Se poate ca un astfel de bogat în darurile harului lui Dumnezeu să trăiască „sărăcia duhovnicească”?

O asemenea întrebare a fost pusă Sfântului Macarie Egipteanul⁴⁸: „Cum poate fi un creștin nevoitor sărac cu duhul, când simte înăuntrul lui că progresase duhovnicește și a dobândit cunoaștere și înțelepciune duhovnicească, pe care n-a avut-o înainte, adică înainte de a începe lupta lui duhovnicească?” Sfântul Macarie a răspuns: „Cât încearcă cineva și se nevoiește și progresează în viața duhovnicească

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, BEI 41, 206.

și devine posesorul bogatelor experiențe ale harului lui Dumnezeu, nu e sărac cu duhul, ci acesta se consideră pe sine, din smerenie, că e sărac cu duhul. Însă când dobândește înțelepciunea și progresul vieții duhovnicești, atunci, nu el însuși, ci mai mult harul lui Dumnezeu îl învață să fie sărac cu duhul⁴⁹. „Dar atunci ce înseamnă mai precis să fie cineva sărac cu duhul?” Și sfântul a răspuns : „Sărac cu duhul e cel care în timp ce este drept și alesul lui Dumnezeu, nu se consideră pe sine important și ales, ci consideră că e păcătos și nimic și fără valoare într-un asemenea grad, încât nu cunoaște nimic, în legătură cu viața duhovnicească și nici nu are conștiința că are realizări duhovnicești, chiar dacă cunoaște tainele harului lui Dumnezeu și are împliniri duhovnicești, contemplații ecstatice și urcușuri dumnezeiești. O astfel de stare duhovnicească devine în mintea omului în întregime firească (harismatică) și într-un mod de autoînțeles, pentru conștiința de sine a acestui om. Precum patriarhul nostru Avraam chiar dacă a fost ales, s-a numit pe sine pământ și cenușă⁵⁰. În consecință, sărăcia duhovnicească e o stare duhovnicească harismatică, în care coexistă în același grad al puterii de trăire

a) conștiința de sine a păcătoșeniei personale și

b) realitatea de necontestat și experiența trăirii harismatice, bogată în roadele Duhului Sfânt.

Omul patristic duhovnicesc își trăiește viața lui în lucrarea poruncilor evanghelice, se consideră pe sine că nu știe și nu are nimic, chiar dacă cunoaște și are. Această funcționare antifatică fenomenală a vieții duhovnicești e într-adevăr punctul culminant extrem al sfințeniei. Mulți Sfinți Părinți distinși ai Bisericii noastre, bogați în experiențe harismatice, au avut până la ultima lor suflare, conștiința sfântă că „nu au pus încă început pocăinței”.

Posibilitatea de trăire a antifazei (contradicției) „nu am nimic”, în momentul în care „pe toate le stăpânesc” constituie într-adevăr nucleul misterului lucrării poruncilor evanghelice. E vorba despre o stare de contradicție „existențială”, ce funcționează ca o supapă de siguranță în conștiința de sine a credinciosului ce se luptă și-l protejează de înclinația persuasivă spre vanitate și mândrie, tocmai datorită reușitei luptelor duhovnicești, ce dau roade experiențele harismatice și dumnezeiești a lucrării bine-plăcute lui Dumnezeu a virtuților evanghelice. E cunoscut faptul că fiecare dobândire duhovnicească și progres în virtuți sunt întotdeauna sub directă amenințare a unei scăpări inconstiente la trufie și mândrie. Tot ceea ce dobândește omul, prin efort și luptă susținută, chiar și în spațiul vieții duhovnicești, întărește autoconștiința vederii personale și a superiorității. În situația în care îi lipsește privegherea și trezvia este mișcat pe nesimțite la o autoconvingere egocentrică și spre mândrie, care împreună constituie temeliile solide și nedespărțite ale conștiinței și mentalității fariseice! Însă, experiența harismatică și trăirea sărăciei patristice îl dezamăgește pe diavol și-l îndepărtează foarte rușinat și îl face să fie incapabil de-a

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

executa opera lui sinistră: de a distruge un suflet uman, datorită mândriei lui pentru virtuțile, împlinirile lui duhovnicești în lupta vieții evanghelice. Așadar, „fericiți cei săraci cu duhul” sunt acei care nu cunosc și nu au nimic chiar dacă și cunosc și au.

4. Așadar, „De voia noastră depinde mântuirea noastră”

Acest principiu soteriologic și eshatologic fundamental al vieții patristice ortodoxe este formulat de Sfântul Maxim Mărturisitorul ca și concluzie finală a îndemnurilor lui pentru practica adevărilor evanghelice ce se referă la relațiile interpersonale, în spiritul reciprocității iubirii, a îndelungii-răbdări, a iertării păcatelor și a milosteniei. După astfel de îndemnuri, care de fapt arată că mântuirea creștinului depinde, în final, de propria intenție și de propria lui capacitate de străduință, Sfântul Maxim își exprimă părere că: „Iată Domnul ne-a dăruit modul mântuirii și ne-a dat puterea veșnică de a deveni fiii lui Dumnezeu. Și mântuirea stă în voința noastră”⁵¹. Această afirmație-senință a Sfântului Maxim, conform căreia mântuirea noastră depinde de voința și de intenția noastră, poate să pară la o primă vedere că nu se potrivește cu duhul patristic, ce se exprimă prin sentimentul nevredniciei personale, a judecării de sine, a smereniei desăvârșite și în principal a neputinței omului de a face ceva duhovnicesc fără ajutorul și puterea dumnezeiască. Într-adevăr, din orice punct de vedere, în spațiul patristic al gândirii și vieții duhovnicești, pare să domine opinia care consideră ajutorul dumnezeiesc în lucrarea mântuirii omului (și deci, și a tânărului) ca unică condiție a acestei mânturii, care se încadrează în climatul de semnificație al stihului psaltic: „De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc”⁵².

Cu toate acestea, omul patristic (adică și tânărul) discerne ca factor principal al mântuirii, în principal pentru motive de protejare a lui de microbul aducător de moarte al vanității și slavei deșarte, între trăirea personală a lucrării mântuirii și a încredințării mânturii obiective, prin revelarea adevărului în Iisus Hristos, a principiului soteriologic, conform căruia, mântuirea e rezultatul sinergiei factorului dumnezeiesc și omenesc. Astfel, omul patristic, privind mântuirea sa, se odihnește trăitor în principiul mântuitor „absolut”, că numai Dumnezeu îl salvează și mântuiește⁵³, după harul și bunăvoința Lui. În acest fel el reduce la zero importanța propriei contribuții existențiale în lucrarea mântuirii lui, din cauză că o scoatere în evidență a propriei lui contribuții, are în ea direct pericolul alunecării lui în simțăminte egocentrice și mândre.

În același timp, însă, spre localizarea lui psihologică-duhovnicească, omul patristic învață și proclamă adevărul soteriologic valabil în mod obiectiv că, dacă creștinul nu se luptă „până la sânge” („dă sânge și ia duh”), nu se poate mântui numai cu tainele Bisericii și ținerea exterioară, formalistă a tipurilor vieții religioase.

⁵¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, PG 90, 953b. Vezi *In.1*, 12.

⁵² *Ps126*, 1.

⁵³ Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Τά ευρισκόμενα, Λόγος Τέταρτος*, Θεσσαλονίκη 1969, p. 43.

În acest sens Sfântul Maxim va nota: „Cel care mai întâi nu s-a întors spre sine și nu s-a unit cu sine, prin lupta de scăpare a lui de patimile contrare firii (παρά φύσιν πάθη), nu urmează să abordeze cauza lui creatoare, adică pe Dumnezeu și să se unească cu Acesta pentru dobândirea bunurilor harismatice, suprafirești”⁵⁴.

De cele mai multe ori, majoritatea creștinilor tind, în cadrul vieții duhovnicești, să accentueze exclusiv ținerea tipurilor religioase și urmărirea excentrică a „darurilor supranaturale ale harului” de la Dumnezeu, fără un efort personal conștient paralel de curățire a lor de patimile variate, ce se cuibăresc înăuntrul lor. O astfel de poziționare a creștinilor denotă scindări interioare și conflicte psihice, ce întrețin, după ce „sunt respinse”, uitarea și ignoranța sinelui său. Într-un asemenea situație creștinul urmărește unilateral și „în exclusivitate” menținerea tipurilor religioase și participarea lui la tainele Bisericii în principal ca substituție a intenției lui personale insuficiente pentru mântuirea lui, dar și a lipsei experienței de trăire a adevărilor evanghelice. E cunoscut că creștinul, precum fiecare om, are propriile lui iluzii „religioase” și „spirituale”. Adesea crede că vrea mântuirea lui, dar se întâmplă pur și simplu că vrea mântuirea lui. Motivul acestor iluzii trebuie căutat în psihicul „inconștient” al creștinului.

Dar Sfântul Maxim va declara cu claritate că totul în atitudinea noastră față de mântuire îl constituie voința noastră⁵⁵. Voința noastră reală, dorința noastră și râvna noastră, pentru mântuirea noastră. Dar când nu există o voință autentică pentru mântuirea noastră, iluziile-și găsesc prilejul să triumfe, în duhul nostru și în viața noastră. Sfântul Maxim va observa că „e nevoie de voință”⁵⁶ pentru realizarea mântuirii noastre, ca să sublinieze condiția esențială a valorificării salvatoare, de către creștin, a moștenirii harismatice a înfierii, pe care a primit-o de la Botez.

Dacă voința noastră nu folosește moștenirea harismatică, atunci acest om are numai iluziile că vrea să se mântuiască. De acum încolo, se luptă cu iluziile mântuirii lui. Acest fapt de a avea voința mântuirii „fără însă de a dori într-adevăr” constituie o provocare puternică a autoconștiinței noastre soteriologice! E posibil să avem convingerea că vrem să ne mântuim și totuși, în realitate, să nu avem o astfel de voință? După Sfântul Maxim, e posibil ca voința sau intenția noastră pentru mântuirea în Iisus Hristos să nu fie întotdeauna autentică și veridică. De aceea scopul esențial al cunoașterii de sine trebuie să-l constituie controlul voinței autentice a noastre! Deoarece „în voința noastră stă mântuirea noastră”.

Așadar, propovăduirea și mărturisirea noastră nu trebuie să fie una de „ghetou” ci una săvârșită în tot locul și în tot ceasul, cu timp și fără timp, pentru a ajunge la o curățire și o desăvârșire a lăuntrului nostru și al interiorului sufletesc al aproapei noastre, oricare sau ori de unde ar fi acesta!.. Zic toate acestea pentru că, mai nou, observ o stare de instaurare a ispitei și a păcatului comodității, a triumfalismului și a

⁵⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, PG 90, 393d.

⁵⁵ Vezi PG 90, 280 d, PG 90, 281 c.

⁵⁶ PG 90, 281 d.

autosuficienței, toate fiind mânate de păcatul orgoliilor personale, adică a mândriei și a slavei deșarte!... Energia rămasă după toată răvășirea noastră moral-duhovnicească, o epuizăm prin provocarea și alimentarea patimii curiozității, a vanității, a satisfacerii plăcerilor și a păcatelor de tot felul, după care ajungem la deznădejdea celui prins cu geanta de droguri, ori la cea a sinucigașului – toate acestea din cauza diavolului care a reușit să ne înrobească, din punct de vedere psihic, moral-duhovnicesc, sufletesc și trupesc prin anihilarea pazei asupra celor cinci simțiri!...

În încheiere voi remarca și voi sublinia faptul că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri, ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a vieții lui Hristos, cea autentică. „Astfel înțeleasă, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine – acesta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan și acțiune sistemului – ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.”⁵⁷ De aceea iată, și de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (necsecularizată în conținutul și fondul ei intrinsec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care puțini o știu astăzi aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții, căci, cu toții suntem pelerini pe fața acestui pământ și, iată, ne-am oprit, în aceste zile și vremuri, la tinerii, mereu alții, care vor prelua pe mai departe activitățile și acțiunile Bisericii și vor crește și ei, așa cum am crescut și noi, vor zâmbi și ei așa cum am zâmbit și noi, vor (de)săvârși mereu noi și folositoare fapte, și, astfel, societatea noastră, creștină ori încreștinată, va avea în viitor familii credincioase și monahi adevărați; rugându-ne ca toate să se întâmple cu voia lui Dumnezeu și cu nădejdea că vor fi spre mântuire!...

Religious Education in Schools - A Theological and Apologetic Approach.
This study aims at revealing the importance of the RE class for Romanian students, and its functions with a view to their education and personality. The RE class should not be regarded as a subject of peripheral interest because it enables us to develop a sincere and authentic relationship between our children and God. The main conclusion of this paper is that the patristic, liturgical, canonic and dogmatic treasures must be unveiled before the eyes of our youth in order to counter the desacralization of Christian life and the religious relativism of our times.

⁵⁷ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, „Misiunea Bisericii în contextual secularizării”, în rev. *Renașterea*, Anul XVII, serie nouă, noiembrie 2006, 11 (199), p. 2.

Statutul femeii în Biserica primară (sec. I-IV)

Prof. Drd. Cristina SOCOȘAN

Pentru a înțelege care era statutul femeii în Biserica primară, trebuie să vedem mai întâi ce este Biserica și care sunt structura și scopul ei.

Conform doctrinei creștine, bazele Bisericii au fost puse de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos încă din timpul vieții Sale și în mod desăvârșit ea a fost inaugurată prin Jertfa Lui de pe Cruce și prin Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime peste Apostoli¹.

Sfântul Apostol Pavel spune că Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină.” (1 Tim 2, 4). Omul are nevoie să fie mântuit de moarte, de perisabilitate și de păcat, stări în care el se află în urma căderii în păcat a protopărinților, Adam și Eva².

Dumnezeu a hotărât să mântuiască lumea prin Fiul Său, Care s-a întrupat „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s-a făcut om”. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a mântuit natura umană de la moarte și de sub stăpânirea păcatului prin Jertfa Sa de pe Cruce. Dumnezeu fiind, El a putut să asume întreaga fire umană, cu toate păcatele ce s-au comis și se vor comite de-a lungul istoriei în lume și să decidă să suporte în trupul Său omenesc consecința păcatului, care este moartea³. Moartea lui Hristos pe Cruce – semn al sacrificiului de sine suprem – a fost însă urmată de Înviere, deoarece Dumnezeu L-a înviat pe Cel care nu avea nici un păcat personal, pe Cel care acceptase să moară „pentru frații Săi”, iar nu din cauza păcatelor proprii⁴.

Înviind Hristos, El a înviat odată cu trupul Său toată natura umană pe care o asumase voluntar. Începând cu ziua Învierii lui Hristos, toți oamenii care acceptă să creadă în Hristos și în eficacitatea reală a sacrificiului Său, se identifică cu El și primesc astfel viața veșnică prin intermediul Sfintelor Taine, adică viața neafectată de moarte⁵. Pentru aceștia, moartea biologică rămâne numai o consecință a moștenirii trupului stricacios al lui Adam, iar nu semnul despărțirii de Dumnezeu și de viață,

¹ Pr. Lector George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Alba Iulia 1996, p. 288.

² Hristos Andruș, *Simbolica*, tr. Patriarhul Iustin, București, 2003, p. 293.

³ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Craiova, 1993, p. 253.

⁴ *Ibidem*, p. 355.

⁵ Pr. Lect. George Remete, *op. cit.*, p. 241

cum fusese până la Hristos. Aproprierea roadelor Învierii lui Hristos nu se face numai prin credință în El, ci și printr-un efort susținut de „transformare” în Hristos, de ajungere la stadiul în care, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine.” (*Gal 2, 20*). „Hristificarea” firii umane individuale se face cu ajutorul harului Duhului Sfânt, al acestei energii necreate transmise în lume de către cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi⁶. Acest har a fost dat prima dată oamenilor la Cincizecime, când Duhul Sfânt s-a pogorât în lume și a început opera de „hristificare” a oamenilor, de modelare a lor după chipul lui Hristos Cel Înviat.

„Hristificarea” omului de către har este realizată prin două mijloace: pe de o parte, prin „îmbibarea” ființei umane de har, iar pe de altă parte, prin ajutarea omului de a-L imita pe Hristos, de a trăi conform cu voința Domnului și Mântuitorului nostru. „Îmbibarea” naturii umane de har se face prin intermediul Sfintelor Taine și al celorlalte slujbe săvârșite de către preoții Bisericii, care devin astfel instrumente de transmitere a harului în lume. Acești oameni care sunt aleși de Dumnezeu pentru a transmite harul Duhului Sfânt, împreună cu cei care cer și acceptă acest har transformator, constituie trupul Bisericii creștine. Deoarece scopul Bisericii este „hristificarea” omului, putem spune că ea reprezintă însuși Trupul lui Hristos, căci, în cadrul Bisericii, Trupul lui Hristos, în care a fost asumată și mântuită întreaga natură umană, este apropiat, înșușit, de către fiecare individ care conlucrează cu harul divin⁷. Folosind o comparație din domeniul fizicii, am putea spune că în Biserică, Trupul lui Hristos, această „energie potențială”, devine trupul fiecărui credincios, transformându-se în „energie cinetică”, activă, concretă. Harul Duhului Sfânt unifică Trupul lui Hristos cu ființa credincioșilor „hristificați”, astfel încât „toți să fie una”, fără despărțire, dar și fără amestecare. Unirea desăvârșită a mădulelor Trupului cu „Capul” Hristos se va realiza la a doua Parusie a Domnului, când cei ce au fost „hristificați” din timpul vieții vor învia și vor intra cu Hristos în ceea ce Evangheliile numesc „Împărăția Cerurilor” sau „Împărăția lui Dumnezeu”. În acest moment Biserica își va fi atins scopul sfințitor și mântuitor pe care l-a jucat în lume și în timpul istoric.

Vedem astfel că, după Jertfa mântuitoare a lui Hristos, Biserica joacă un rol crucial în opera de mântuire a oamenilor. Instituirea ei nu este consecința unor decizii omenești, cum afirmă unii teologi de astăzi, ci ea a fost realizată de către Dumnezeu Însuși⁸.

Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască, însă mulți oameni au ales să nu creadă în Hristos, și astfel să nu-și aproprieze roadele Jertfei Sale dătătoare de viață. Dacă în mod potențial, firea umană a tuturor oamenilor a fost asumată și mântuită de către Hristos, în mod real, concret, mulți oameni refuză acest dar al lui Dumnezeu. De aceea, în plan istoric, concret, în Trupul lui Hristos nu sunt înglobați toți oamenii, ci numai cei ce L-au primit pe Domnul Iisus Hristos ca Mântuitor prin Taina Sfântului

⁶ Pr. Lector George Remete, *op. cit.*, p. 257.

⁷ *Ibidem*, p. 288.

⁸ Hristos Andrușos, *op. cit.*, p. 162.

Botez. Numai aceștia alcătuiesc Biserica, numai ei devin mădulare ale Trupului mistic al lui Hristos⁹. De aceea, în loc să se identifice cu întreaga umanitate – cum ar fi fost dorința lui Dumnezeu – Biserica constituie doar o parte, „o insulă” în cadrul umanității, sau, în limbaj biblic, „o corabie a lui Noe” în care sunt salvați numai o parte dintre oameni. În acest sens, putem spune că limitarea Bisericii, care există ca un organism limitat în cadrul umanității, se datorează într-adevăr voinței umane, cea care a refuzat darul mântuirii făcut de către Dumnezeu întregii omeniri.

În ceea ce privește structura Bisericii, ea se datorează în totalitate voinței divine, deoarece Capul nevăzut al Bisericii este Hristos și El o conduce de-a lungul veacurilor pe mările istoriei. După cum am spus mai devreme, „hristificarea” omului prin conlucrarea cu harul se realizează în primul rând prin „îmbibarea” omului de har prin intermediul Sfințelor Taine ale Bisericii. Însă Dumnezeu a vrut ca aceste Taine să nu fie săvârșite de către toți membrii Bisericii, ci numai de către anumiți membri, aleși și sfințiți spre acest scop¹⁰. Motivele acestei decizii divine pot fi multiple, variind de la unele foarte spirituale, până la altele de natură practică.

În primul rând, modelul preoției creștine este Hristos; de aceea, contemplând mai îndeaproape Persoana Lui, putem identifica câteva motive care au stat la baza deciziei lui Dumnezeu de a institui preoția umană. Fiul lui Dumnezeu nu s-a adresat oamenilor direct, ca Dumnezeu, ci S-a întrupat, a devenit o persoană umană, care a intrat în relație cu alte persoane umane. Tot astfel, Dumnezeu nu transmite harul Său oamenilor în mod „brut”, nemijlocit, ci prin intermediul acestor persoane umane, pe care El le alege și le sfințește pentru acest scop¹¹.

În al doilea rând, din cauza naturii limitate și căzute a omului, acesta se află oricând în pericol de a fi amăgit. De aceea, Dumnezeu a vrut ca harul Său să fie transmis numai de către anumite persoane despre care toată lumea să știe că sunt slujitorii Lui, spre a se feri astfel de înșelare și de rătăcirii.

În al treilea rând, vom vedea că imitarea preoției lui Hristos nu se rezumă la transmiterea harului prin sacramente, ci ea presupune și asumarea funcțiilor de conducere, de învățare și de slujire a credincioșilor¹².

Considerăm astfel că funcțiile pe care le îndeplinesc membrii clerului Bisericii sunt în număr de trei: funcția sacramentală sau de slujire, funcția de învățare sau profetică și cea de conducere. Considerăm totuși că această împărțire clasică a funcțiilor clericale nu este întru totul exactă, deoarece stabilește sinonimii între termeni care – după cum vom vedea – nu sunt cu adevărat sinonimi.

În timpul primelor decenii ale Bisericii creștine, toate cele trei funcții erau îndeplinite de către Sfinții Apostoli. Aceștia fuseseră primii oameni aleși dintre

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. II, vol. 2, București, 1997, p. 144.

¹⁰ Hristos Andrușos, *op. cit.*, p. 124.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. III, p. 97.

¹² Hristos Andrușos, *op. cit.*, p. 125 : „Lucrările ierarhiei sunt: slujirea cuvântului, săvârșirea tainelor și puterea și autoritatea de a dezlega păcatele oamenilor”.

discipolii Săi de către Mântuitorul Însuși, numiți, sfințiți și trimiși în lume spre transmiterea harului sfințitor și a învățaturii mântuitoare. În jurul lor s-au format primele comunități creștine după Înălțarea lui Hristos la Ceruri¹³. Cu timpul însă, numărul comunităților și al membrilor lor a crescut, astfel încât Sfinții Apostoli nu mai reușeau să meargă pretutindeni și să îndeplinească toate cele trei funcții clericale. Atunci, din motive practice, dar urmând și exemplul Mântuitorului, Apostolii au ales șapte alte persoane, cărora le-au încredințat funcția de slujire. Acești slujitori ai Bisericii au fost primii diaconi, despre care ne vorbește cartea Faptele Apostolilor.

Nu mult după sfințirea diaconilor, aceștia au primit și o parte din funcția de învățare, după cum o demonstrează cazul Sfântului Arhidiacon Ștefan (*Fap* cap. 7). Considerăm chiar că în cursul primului secol creștin, funcția de învățare era asumată de către mulți dintre creștinii botezați, considerându-se că botezul reprezintă deja garanția iluminării de către Duhul Sfânt. După cum spune Sfântul Apostol Pavel în epistola către Galateni, că nimeni nu poate striga „Avva, Părinte” decât numai în Duhul Sfânt¹⁴; cu alte cuvinte, primirea Duhului Sfânt la Botez constituie un har suficient pentru ca cineva să poată transmite învățătura cea adevărată despre Dumnezeu¹⁵. Apariția ereziilor trebuie să fi fost cauza practică principală care i-a determinat pe conducătorii Bisericii de a permite transmiterea adevărurilor de credință numai acelor membri ai clerului care fuseseră sfințiți special pentru aceasta.

După sfințirea diaconilor, Sfinții Apostoli au început să numească și alte persoane, menite să îndeplinească toate funcțiile pe care ei înșiși le îndeplineau și care trebuiau să transmită harul divin mai departe în timp, după trecerea lor la Domnul. O primă categorie au reprezentat-o episcopii, care au devenit „înlocuitorii” deplin ai Apostolilor și care aveau autoritate peste comunități numeroase. La rândul lor, episcopii au numit preoți, care însă nu dețineau deplinătatea funcției sacerdotale și erau numiți la conducerea unor comunități mai mici, subordonate controlului episcopului locului.

Vedem astfel chiar din cadrul scrierilor neo-testamentare că, până la sfârșitul primului secol, fuseseră instituite toate cele trei trepte ale clerului superior. Ulterior, va continua procesul de „specializare” a unor persoane pentru săvârșirea anumitor funcții secundare, cum ar fi cititul lecturilor biblice (lector) sau cântatul în biserică (psalt)¹⁶.

Scopul acestei prezentări este de a răspunde la întrebarea dacă au existat femei în rândul clerului superior sau inferior din timpul primelor patru secole creștine.

După cum știm din textele neo-testamentare și după cum susține toată tradiția patristică, Mântuitorul Hristos Și-a ales cei 12 Apostoli din rândurile ucenicilor bărbați. Cu toate acestea, pe tot parcursul activității Sale misionare, Mântuitorul a

¹³ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica teoretică*, București, 2002, p. 36.

¹⁴ *Gal* 4, 6.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 155 „În felul acesta, toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați, sau și ai altor oameni, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească”.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 32.

fost urmat și de numeroase femei, care-l slujeau sau îi puneau la dispoziție o parte din averile lor.

După Cincizecime, Sfinții Apostoli au numit – după cum am arătat – diaconi, episcopi și preoți. Se poate ca funcția de slujire, pe care o îndeplineau de bunăvoie femeile ce-L urmau pe Hristos, să fi fost deja recunoscută ca o funcție clericală pe parcursul primului secol. Un text din epistola către *Romani* 16, 1-2 face referire la „diaconița” (διακονός) Febe și pare să confirme existența diaconatului feminin în jurul anilor 60 d. Hr. Trebuie de asemenea menționat faptul că, în primele decenii ale Bisericii creștine (anii 40-60) cele trei trepte ale clerului, precum și funcțiile lor, nu erau clar și universal definite. De aceea, denumirea de Apostol este folosită pentru a desemna și pe misionarii evanghelizatori, iar numele de preot putea să-i desemneze și pe episcopi.

Cât despre alte femei menționate în scrierile epistolare ale Sfântului Apostol Pavel, printre care Priscila (*Rom* 16, 3), Maria (*Rom* 16, 6), Trifana, Trifosa, Persida (*Rom* 16, 7), despre care se spune că „s-au ostenit întru Domnul”, credem că ele ar fi putut ajuta și chiar învăța (evangeliza) în comunitățile lor, fără să aibă însă o funcție sacerdotală aparte.

Scrierile neo-testamentare vorbesc de asemenea despre o categorie aparte de femei, „văduvele”, categorie ce va continua să existe pe tot parcursul epocii Bisericii primare. În urma analizei mai multor texte scripturistice și patristice, putem presupune că această „breaslă” a văduvelor a apărut din necesitatea simțită de către creștini de a se ocupa de femeile rămase văduve, urmând astfel unei vechi tradiții iudaice. Legislația imperială prevedea că, după moartea soțului, văduva împreună cu toată zestrea ei treceau sub protecția unui fiu sau a unui frate, care avea obligația de a-i purta de grijă. Prin urmare, văduvele erau ferite de sărăcie, cel puțin în mod teoretic¹⁷. De aceea s-a ajuns la alegerea altor criterii decât cele financiare, care să permită unei femei intrarea în ordinul văduvelor. În primul rând, văduvele trebuiau să fie femei în vârstă, mai bătrâne de 60 de ani, respectabile, care puteau să ajute Biserica în diverse moduri, prin slujirea bolnavilor, prin asistența femeilor ș.a.m.d. Cu timpul, aceste femei, care inițial fuseseră „grupate” spre a primi ajutorul comunităților creștine, au început să joace un rol activ în Biserică. Pentru ca serviciile lor să nu dea naștere la suspiciuni și la critici, li s-a cerut văduvelor să ducă o viață din ce în ce mai sfântă. Aceste cerințe, care vor fi repetate pe tot parcursul istoriei Bisericii primare, au fost inițial formulate în epistola Sfântului Apostol Pavel către Timotei:

„Să fie înscrisă între văduve cea care nu are mai puțin de șazeci de ani și a fost femeia unui singur bărbat; dacă are mărturie de fapte bune, dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare de străini, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă a venit în ajutorul celor strâmtorați, dacă s-a ținut stăruitor de tot ce este lucru bun.” (*1 Tim* 5, 9-10).

¹⁷ Bruce Winter, *Roman Wives, Roman Widows, the Appearance of the New Women and the Pauline Communities*, Michigan, 2003, p. 126.

STUDII ȘI ARTICOLE

Mai mult decât atât, se obișnuia selectarea celor mai pioase văduve, care urmau să facă parte dintr-un „ordin” al văduvelor. În funcție de regiunea și de epoca istorică, văduvele care făceau parte din acest „ordin” erau „numite”, deci investite printr-o ceremonie aparte, ce poate fi comparată cu cea a intrării în monahism. Considerăm chiar că ordinul văduvelor a reprezentat o primă etapă înaintea apariției monahismului feminin. În Epistola Sfântului Policarp al Smirnei către Filipeni se vorbește despre „fecioarele numite văduve”. Această categorie de femei trebuie să fi fost constituită din tinere femei care decideau să nu se căsătorească, întocmai cum văduvele intrate în „ordin” erau obligate să renunțe la a încheia noi mariaje. Așadar, aceste fecioare asemănate cu văduvele au fost precursorile monahismului feminin.

Faptul că văduvele nu erau „sfințite” este confirmat de anumite scrieri patristice, dintre care amintim „Tradiția apostolică”, din secolul al III-lea, care afirmă explicit:

„ Când este instituită o văduvă, ea nu este hirototă, ci numai este desemnată prin acest titlu. (...) Văduva să fie instituită numai prin cuvânt și să se alăture celorlalte văduve. Dar ea nu va primi punerea mâinilor, întrucât ea nu oferă nici un sacrificiu și nu are funcție liturgică. Iar hirotonia se face pentru clerici, în vederea serviciului liturgic. Văduva este instituită pentru rugăciune, care este comună tuturor.”¹⁸

Același lucru este afirmat în „Canoanele bisericești ale apostolilor”, un text realizat în Egipt spre mijlocul secolului al IV-lea:

„Să nu fie hirotonite văduvele care sunt instituite; (...) să nu fie hirotonite, ci numai să se spună o rugăciune pentru ele, căci hirotonia este pentru bărbați. Slujirea văduvelor este importantă prin ceea ce le impune: rugăciunea frecventă, slujirea bolnavilor și postirea frecventă.”¹⁹

Și „Constituțiile apostolice”, alcătuite spre sfârșitul secolului al IV-lea, confirmă faptul că văduvele nu sunt hirotonite.

Cu toate acestea, a existat în Biserica primară o categorie de femei care primeau hirotonia (sau hirotesia – după alte texte), și anume diaconițele. Roger Gryson, autorul lucrării „Le ministères des femmes dans l'église ancienne”, consideră că diaconatul feminin a existat numai în cadrul Bisericii răsăritene, deoarece el este menționat în texte de origine siriană, monofizită sau antiohiană, în vreme ce în textele de origine egipteană, alexandrină sau romană nu se face pomenire despre hirotonia femeilor (decât cel mult într-un sens polemic).

Ca și în ceea ce privește celelalte funcții ecleziastice, și pentru crearea diaconatului feminin s-a avut în vedere un motiv practic: slujirea și ajutorul preotului la botezul femeilor. Principala funcție a diaconiței era ajutorul preotului care săvârșea botezul femeilor, după cum aflăm, de exemplu, din „Didascalia celor 12 Apostoli”:

¹⁸ Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Paris, 1972, p. 51.

¹⁹ *Ibidem*, p. 88.

Statutul femeii în Biserica primară (sec. I-IV)

„dacă botezi tu însuși, sau dacă poruncești diaconilor sau preoților de a boteza, o femeie diacon să ungă femeile (care se botează), după cum am spus. Dar cel care rostește invocarea numelui divin asupra ei în apă să fie un bărbat.”²⁰

Aceeași idee este preluată mai târziu în „Constituțiile apostolice”, care stipulează:

„Diaconița nu binecuvântează, după cum nu face nici una dintre acțiunile specifice preoților sau diaconilor; ea păzește numai porțile și asistă preoții la administrarea botezului, din motive de decență.”²¹

Spre deosebire de Canoanele Sinodului de la Niceea, care afirmă că diaconițele nu fac parte din cler, „Constituțiile Apostolice” vorbesc despre hirotonirea diaconițelor, prin rugăciunea următoare:

„Dumnezeule veșnic, Părinte al Domnului nostru Iisus Hristos, Creator al bărbatului și al femeii, Tu care ai umplut de Duhul Tău pe Miriam, Debora, Ana și Holda, Tu care nu Te-ai rușinat de a face să se nască Fiul Tău unic dintr-o femeie, Tu care ai numit în Cortul mărturie și în Templu păzitoare ale sfintelor Tale porți, coboară acum privirea Ta asupra servitoarei Tale, aleasă pentru diaconat. Dă-i ei Duhul Tău cel Sfânt și curățește-o de toată murdăria trupului și a sufletului, pentru ca ea să împlinească cu demnitate slujirea care i-a fost dată, spre salva Ta și spre mărirea Hristosului Tău, împreună cu care ești binecuvântat și preamărit, împreună cu Sfântul Duh, în vecii vecilor. Amin.”²²

În ceea ce privește poziția ocupată de diaconiță în cadrul clerului, R. Gryson consideră că:

„poziția diaconiței în sânul ierarhiei bisericești este incertă și imprecis fixată: asemănarea de nume și similitudinea cel puțin parțială a funcțiilor invitau în mod natural la asocierea ei cu diaconii, dar pe de altă parte, se ezită a se acorda astfel femeilor întâietate față de bărbați, (astfel încât) în alte enumerări, diaconița este menționată după membrii masculini ai clerului.”²³

Concluzionând, putem spune că în Biserica primelor patru secole creștine, în partea de răsărit a Imperiului Roman, s-a practicat hirotonirea femeii ca diacon, funcție ce nu avea însă nici o încărcătură sacramentală, nici una pedagogică. Diaconițele constituiau un personal auxiliar, menit să ajute clerul masculin în practicarea misiunii sale față de femei.

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ *Ibidem*, p. 106-107.

²² *Ibidem*, p. 107-108.

²³ *Ibidem*, p. 108-109.

Un rol mai important decât al diaconișelor par să fi jucat văduvele, aceste femei alese și numite spre practicarea ascezei și a rugăciunii, cărora, în timp, li s-au adăugat fecioarele consacrate, ambele categorii fiind, în cele din urmă, integrate în cadrul monahismului feminin. În continuare voi încerca să arăt de ce monahismul feminin mi se pare o slujire mult mai importantă pentru femeie decât diaconatul primelor secole.

Noul Testament și Tradiția Bisericii nu fac nici o mențiune cu privire la dorința Mântuitorului Hristos de a le acorda femeilor funcția sacerdotală. Cu toate acestea, misiunea lor în lume pare să fie alta, și anume misiunea profetică. Funcția profetică este îndeplinită de femei pe tot parcursul Noului Testament. Conform profeției lui Isaia, Sfânta Fecioară Maria a fost un semn dat poporului: „*Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel.*” (Is 7, 14). Sfânta Fecioară apare așadar ca un semn profetic dat lumii întregi. În continuare, o altă femeie devine „semn”: verișoara Sfintei Maria, Sfânta Elisabeta, este și ea însărcinată, prin mila lui Dumnezeu. (Lc 1, 36) Văzând-o pe Sfânta Fecioară Maria însărcinată, Elisabeta începe a profeti (Lc 1, 41-42), la fel și bătrâna văduvă Ana de la Templul din Ierusalim (Lc 2, 36-38).

Exemplul desăvârșit al aspectului profetic al misiunii femeii îl constituie episodul ungerii cu mir a picioarelor și a capului Domnului Iisus Hristos de către Maria din Betania (Mt 26, 6-13). Comentând acest episod, Georgette Blaquiére în lucrarea sa „La grâce d'être femme”, afirma:

„Maria din Betania pătrunde misterul căilor lui Dumnezeu. Ea știe într-un mod ascuns că ceasul lui Iisus a venit, ceea ce ea acceptă și proclamă prin acest act misterios, a cărei profunzime nu o înțelege poate nici ea însăși. Ea sparge vasul prețios de alabastru plin de parfum. Tot așa, trupul lui Iisus va fi zdrobit prin moarte, pentru a se putea răspândi parfumul „care umple casa” (In 12, 3), această „bună mireasmă a lui Hristos” (Efes 5, 2; 2 Cor 2, 15), care, după Sfântul Apostol Pavel, îi va umple pe creștini, marcați ei înșiși de ungerea mesianică și regală a botezului. Apoi ea unge trupul lui Iisus cu toată tandrețea inimii ei, iar El recunoaște și acceptă acest gest ca anticipare a ungerii funerare și profeție a Patimilor.”²⁴

În continuare, Hristos pare să unească sacrificiul Său mântuitor cu gestul profetic al acestei femei. După cum, vorbind la Cina cea de Taină despre Sfânta Euharistie care se va face „*spre pomenirea Mea*” (Lc 22, 19), tot astfel în acest moment el spune că gestul femeii va fi anunțat în toată lumea „*spre pomenirea ei*” (Mt 26, 13). Imaginea preotului ce se auto-sacrifică și a profetului care anunță sacrificiul preotului sunt astfel unite pentru totdeauna.

În altă ordine de idei, femeia ipostaziază natura umană într-un mod care o predispune spre funcția profetică. Dacă bărbatul este elementul activ, care-L caută

²⁴ Georgette Blaquiére, *La grace d'être femme*, Paris, 1981, p. 162.

pe Dumnezeu, care se luptă cu El pentru a-I „smulge” o binecuvântare (*Fc* 32, 25-28), femeia primește cu pace și în deplină ascultare revelarea lui Dumnezeu. În timp ce dreptul Iosif se frământă între credință și necredință (*Mt* 1, 21), Sfânta Fecioară afirmă cu încredere : „*Fie mie după cuvântul tău!*” (*Lc* 1, 38). De asemenea, în timp ce lui Nicodim i se cere să caute adevărul misterului lui Iisus (*In* 3, 9-10), Hristos se revelează dintr-o dată femeii samaritence (*In* 4, 26). În timp ce aproape toți Apostolii L-au părăsit pe Hristos Răstignit (*Mc* 14, 50), femeile rămân fidele la picioarele Crucii (*In* 19, 25).

Femeia este prin însăși structura ei semn: ea Îl primește pe Dumnezeu fără luptă, fără îndoială, fără frică. Ea este receptacolul acestui Dumnezeu care se revelează, ea este răspunsul firii umane la caracterul catafatic al divinității. Bărbatul însă este cel care-L caută mereu pe Dumnezeu, este cel care știe că Dumnezeu este apofatic, este mereu ascuns și dornic de a fi descoperit. De aceea femeia este semn, funcția sa este profetică, căci cu ușurință ea Îl revelează pe Dumnezeu. Bărbatul este preot și rege, căci el se sacrifică și se autoconduce spre găsirea lui Dumnezeu Care se ascunde, Care se vrea cucerit. Uneori, pierdut fiind pe acest drum al căutării, bărbatul are nevoie de „semnul” femeii pentru a regăsi drumul spre Hristos (*In* 20, 17-18; *Apoc* 12, 1).

Femeia este chemată de către Mântuitorul Hristos la această slujire a ascultării, a primirii și a trăirii revelației, după cum ne învață episodul cu Marta și Maria (*Lc* 10, 38-42). Maria a recunoscut din nou partea cea bună, partea care se potrivește structurii ei feminine și care nu a fost luată de la ea. Dacă slujirea diaconiei sau cea de conducere a comunităților creștine au fost „luate” de la femeie, ele nefiind justificate decât de conjunctura istorică, misiunea profetică va rămâne specifică femeii până la sfârșit.

În viața de zi cu zi, femeia este semn și profet prin trăirea sa în credință, prin ascultarea de Hristos, prin nădejdea în împlinirea cuvintelor Lui. De aceea cred că viața feciorească a femeii exprimată prin monahism, precum și viața castă în căsătorie sunt mai mult decât căi spre perfecțiune (așa cum sunt pentru bărbat), ele sunt un semn, care simbolizează credința în viața viitoare, când umanitatea, ca o fecioară înțeleaptă sau ca o mireasă fidelă, se va uni cu Mirele Hristos.

Tot în cadrul slujirii profetice este inclusă și slujirea învățătoarească. Slujirea învățătoarească a femeii a fost simbolizată în scrierile evanghelice prin mai multe personaje biblice: Sfânta Fecioară Maria dezvăluie tainele mântuirii în imnul său cuprins în Evanghelia după *Lc* 1, 46-55; la fel, proorocița Aña la Templu (*Lc* 2, 36-38); femeia samariteancă anunță vestea sosirii lui Mesia în tot orașul ei (*In* 4, 39), iar femeile mironosițe vestesc Învierea Domnului Apostolilor (*In* 20, 17-18).

În scrierile ne-evangelice, numărul femeilor care vestesc Evanghelia (lucrează în Domnul) se mărește: Priscila împreună cu soțul ei, Acvila, Iunia și soțul ei, Andronicus, Trifena și Trifosa, Persida (*Rom* cap. 16), și poate multe altele din cadrul comunităților pauline. Despre unele dintre aceste femei (Maria, Priscila, Trifena și

Trifosa, Persida), Sfântul Apostol Pavel spune că au „lucrat” (ekopiasen) în Domnul sau în Hristos, sau chiar că se numără printre apostoli (Iunia).

În scrierile pauline, termenul de apostol înseamna „misionar”, „evangelizator”, iar cu un sens mai restrâns se referea probabil la cei care L-au văzut pe Hristos fie în timpul vieții, fie după înviere și care propovăduiau Evanghelia. Din contră, expresia „cei doisprezece” se referea în mod explicit la cei doisprezece Apostoli aleși de Hristos, care au primit primii Sfântul Duh la Cincizecime. Cât despre termenul „a lucra” (kopian), el desemnează în epistolele pauline, în majoritatea cazurilor, acțiunea de predicare a Evangheliei.

În Epistola I către Timotei, se spune despre preoții care conduc comunitatea că, aceia dintre ei care se ocupă cu lucrarea predicării, merită o dublă onoare (1 Tim 5, 17). Înțelegem de aici că harisma predicării era deosebită de slujirea sacerdotală sau de conducere. Ea era privită ca un dar al Duhului Sfânt dat creștinului după botez. Este posibil ca predicatorii să fi primit și un fel de hirotiesire spre a li se recunoaște harisma învățătoarească.

Cu toate acestea, expresia „punerea mâinilor”, care presupunea transmiterea unui har sfințitor cu valoare sacramentală, nu este niciodată folosită prin raport la o femeie, ci numai în legătură cu bărbați. De asemenea, nu se spune despre nici o femeie că ar fi botezat, că ar fi primit mărturisirea păcatelor cuiva, că ar fi frânt pâinea, sau că ar fi hirotonit pe cineva.

Deducem din cele spuse până aici că slujirea învățătoarească și/sau profetică reprezenta o harismă specială, pe care puteau să o primească și femeile, însă ea nu avea nici o încărcătură sacramentală.

Pe de altă parte, femeilor li se cerea să exercite această slujire în bună cuviință, dând dovadă de respectul cuvenit bărbaților/soților. În urma unei analize atente a controversatului text din Epistola I către Corinteni, în care se recomandă femeilor să tacă în biserică, credem că sensul acestor afirmații pauline poate fi redat în felul următor:

„Soțiile (în anumite manuscrise: voastre) să tacă (să nu se agite (Fap 12, 17), să facă liniște (Fap 15, 12; Luca 18, 39), să nu replice (Luca 20, 26), să nu se certe, să nu se dea în spectacol) în biserică (în adunarea de cult; 1 Cor 14, 19), căci nu le este permis să vorbească (să se adreseze – 1 Cor 14, 3, 6, 28, să se certe) (altor bărbați/cu alți bărbați), ci să fie supuse (sub controlul – 1 Cor 14, 32, autoritatea – Rom 8, 20; Rom 10, 3) (în anumite manuscrise: soților lor), după cum spune și legea. Dar dacă vor să învețe (pe alții – Mat 28, 19, să dea lecții) (alt manuscris: manthanein - să învețe ceva), acasă să întrebe (să ridice o problemă – Lc 6, 9, să se certe, să lanseze o dispută – Lc 2, 46) cu propriii lor soți (iar nu cu alți bărbați), căci este rușinos pentru o femeie să vorbească (să se adreseze, să se certe) în biserică (altor/ cu alți bărbați).”

Ținând cont de întregul context al acestei epistole, considerăm că femeile din Corint aveau tendința de a se da în spectacol în timpul slujbelor, rugându-se și profetind cu capul descoperit (*1 Cor 11, 3-16*) și certându-se cu bărbații altor femei despre diverse subiecte (*1 Cor 11, 18*). De aceea, Sfântul Apostol Pavel le cere în primul rând să-și acopere capul, pentru ca în cadrul slujbei, atunci când se roagă și profetesc, să nu se pună în evidență slava bărbatului (care este femeia și care trebuie să se ascundă – katakalupteai), ci numai slava lui Dumnezeu (care este bărbatul și care trebuie să fie vizibil). În al doilea rând, el le cere soțiilor să nu intre în discuții cu alți bărbați și, în general, să nu facă tulburare în timpul slujbei.

Faptul că porunca dată femeii (soției) de a tăcea (de a nu se certa cu alți bărbați) nu are valoarea unei interdicții generale de a se exprima în cadrul cultului este demonstrat atât de capitoul citat anterior (cap. 11, 5), cât și de afirmația din versetul 31 conform căreia: „toți pot să profetească”. Întrucât harul se dă tuturor la botez, darurile Duhului sunt general-valabile, atât pentru bărbați, cât și pentru femei. De altfel, credem că recomandările anterioare, făcute celor care vorbesc în limbi și profetilor, erau valabile și pentru femeile care aveau acele harisme.

Ceea ce-l preocupă aici pe Apostol nu este statutul femeii în cadrul instituției bisericești, ci comportamentul ei în cadrul slujbelor. El vrea așadar ca slăvirea lui Dumnezeu să se facă în deplină disciplină, cu calm, fără dispute și să se respecte buna-cuviință (*1 Cor 14, 40*).

După această prezentare a situației și a rolului femeii în Biserica primară putem concluziona prin a afirma că femeia era percepută ca împreună-moștenitoare cu bărbatul a Împărăției Cerurilor (*1 Pt 3, 7*). În urma botezului, femeile puteau primi diverse harisme, întocmai ca și bărbații. Dintre acestea, cea mai frecventă era cea a profeției (*FAp 21, 8-9*) și cea a apostolatului (a evanghelizării). Ca și multe dintre celelalte harisme, și acestea au dispărut după primul secol, astfel încât, începând din secolul al doilea, nu se mai întâlnesc femei misionare sau profetese.

De asemenea, femeile primiseră în anumite regiuni hirotonirea (hirotesirea) ca diaconiță, spre a fi de ajutor preoților la săvârșirea botezului femeilor, însă această slujire nu avea încărcătură sacramentală. De altfel, nicăieri în Noul Testament nu se vorbește despre acordarea unei slujiri sacramentale femeii și nici despre femei care să fi avut dreptul de a boteza, de a săvârși frângerea pâinii, de a săvârși Taina Sfântului Maslu sau de a hirotoni.

Femeile apar însă în ipostaza de patroane, de „sponsori” ai Bisericii, atunci când ele pun la dispoziția comunităților creștine casele sau veniturile lor. Aceasta este mai mult o funcție administrativă; atunci când sunt aleși conducători spirituali ai comunităților creștine, ei sunt bărbați și sunt numiți episcopi.

Slujirea ideală a femeii rămâne cea profetică, manifestată după primul secol prin viața monahală și prin viața castă în cadrul căsătoriei creștine.

STUDII ȘI ARTICOLE

Women in the Early Church (Between the First and Fourth Century). This study contains a short ecclesiological statement, which is connected with the condition of women in the primitive Church. The main idea of this article is that in the early Church women were not ordained as priests. Only in the Eastern Church some women received a special blessing and worked as deaconesses within the Church. It seems that the deaconesses did not have sacramental duties, but they helped with women baptism and other social and disciplinary issues of the Church. The last part of the article contents a statement about women in the early Church based on biblical texts.

Antropologie biblică sau evoluționism?

Pr. Drd. Alin C. SOCOȘAN

Evoluționism și creaționism

Cea mai importantă teorie atee a lumii contemporane este cea evoluționistă. Nefiind o simplă teorie filozofică, așa cum s-au mai întâlnit în secolele anterioare, evoluționismul încearcă să demonstreze că afirmațiile sale pot fi demonstrate prin fapte observabile în cosmos.

Această teorie, apărută în secolul al XIX-lea, a modificat radical fața lumii și continuă să aibă un impact hotărâtor asupra lumii contemporane. Ignorarea ei sau încercarea de acomodare a doctrinei creștine cu teoria evoluționistă nu sunt soluții reale la această provocare majoră. Pentru a justifica această afirmație, ne propunem în continuare să analizăm succint care sunt consecințele teoriei evoluționiste asupra antropologiei și ce raport poate fi între aceasta și revelația biblică.

Religia creștină susține două adevăruri fundamentale: Dumnezeu există și El este Creatorul întregului univers, inclusiv al ființei umane (*Gen* 1, 1; 26).

Teoria evoluționistă încearcă să infirme ambele dogme ale Bisericii creștine, afirmând că universul are o cauză naturală de existență (teoria big-bang-ului)¹ și că omul a evoluat dintr-o specie anterioară, înrudită cu maimuța (evoluția speciilor)². Pentru ca aceste fenomene extraordinare și nemaivăzute să aibă loc, evoluționiștii au nevoie de un univers extrem de bătrân (aproximativ 15 miliarde de ani), timp care să permită evoluția. Anticipând parcă apariția teoriei evoluționiste, înțelepciunea populară românească a produs următoarea zicere: „când o face plopul pere și răchita micșunele”, care înseamnă „niciodată”! Evoluționiștii cred însă că în 15 miliarde de ani plopul poate să ajungă „pe cale naturală”, fără nici o influență externă, să facă pere...

Evoluționismul neagă așadar atât existența lui Dumnezeu, sau cel puțin implicarea Lui în universul material³, cât și crearea omului de către Dumnezeu. Potrivit revelației biblice, însă, noi credem nu numai că omul a fost creat de Dumnezeu „du-

¹ Henry D. Morris, *The Modern Creation Trilogy*, vol. 2 „Science and Creation”, Green Forest, 1996, p. 206.

² *Ibidem*, p. 81.

³ *Ibidem*, vol. 1 *Scripture and Creation*, p. 101.

pă chipul și asemănarea Lui”(Gen 1, 27), ci și că întregul Univers a fost făcut în vederea creării ulterioare a omului pe planeta Pământ⁴.

Vom prezenta în continuare care sunt consecințele adoptării teoriei evoluționiste la nivel individual, familial și social.

Consecințele evoluționismului la nivel personal

Datorită credinței evoluționiste că omul, *homo sapiens*, reprezintă cel mai evoluat organism biologic cunoscut la ora actuală, se crede că omul poate fi modificat și modelat în mod arbitrar. Astfel a luat naștere ingineria genetică. Întrucât, pentru evoluționiști, Dumnezeu nu există, iar omul reprezintă cea mai evoluată specie, rezultă că omul poate să-și însușească nestingherit rolul de creator și de manipulator al lumii. El are dreptul nu numai de a modifica genetic natura înconjurătoare, dar și de a se modifica pe sine⁵.

Deși la ora actuală este interzisă, de exemplu, alegerea embrionilor în funcție de sex, de trăsături fizice sau de alte criterii subiective, ingineria genetică a deschis larg porțile acestor posibilități. Pentru cunoașterea „portretului-robot” al ființei umane „ideale” așa cum este el imaginat de societatea contemporană, nu aveam decât a urmări emisiunile TV și presa în general. Concursurile de frumusețe, starurile holywood-iene, publicitatea, operațiile estetice transmise „live” sunt toate mijloace de formare a „gustului public”, care sfârșește prin a crea în spectator dorința de a arăta precum modelul atât de mult mediatizat. Atunci când posedarea unui astfel de aspect fizic este echivalată cu succesul social este greu de crezut că mulți vor fi aceia care se vor opune legalizării ingineriei genetice sub toate formele ei...

Potrivit antropologiei biblice, omul – bărbat și femeie – a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Deși unii Părinți ai Bisericii au considerat că acest chip al lui Dumnezeu în om se referă la partea lui spirituală, alții au susținut că omul în totalitatea lui a fost creat după chipul divin⁶. Pentru a apăra adevărul revelat și a nu nega imaterialitatea divinității, Sfinții Părinți au considerat că omul a fost creat după chipul prototipic al lui Hristos întrupat⁷. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că omul a fost creat după un „logos” care se află din veșnicie în Dumnezeu și datorită căruia omul însuși participă la divinitate și este făcut „după chipul” lui Dumnezeu: „fiecare dintre făpturile cugetătoare și raționale, îngeri și oameni, este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea (logos) după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea (logos) lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dacă se mișcă potrivit acestei rațiuni (logos), va fi în Dumnezeu, în care pree-

⁴ Hugh Ross, *The Genesis Question. Scientific Advances and the Accuracy of Genesis*, Colorado Springs, 2001, p. 38-41.

⁵ Jean Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. M. Bojin, București, 2003, p. 251-253.

⁶ *Ibidem*, p. 242.

⁷ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Hunedoara, 2005, p. 211.

xistă rațiunea existenței lui, ca obârșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decât de obârșia proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie.”⁸ Vedem, așadar, că nu numai primul om a fost făcut după chipul și intenționalitatea lui Dumnezeu, ci că fiecare ființă rațională își are „tiparul”, harta sa genetică și spirituală în voința divină din eternitate⁹. Dorința de a modifica sau de a șterge diferențele între persoanele umane se opune intenționalității divine și reprezintă o încercare diabolică de negare a apartenenței și a dependenței omului față de Dumnezeu.

Pe de altă parte, uniformizarea tuturor oamenilor, fie prin inginerie genetică, fie prin operații estetice sau măcar prin moda vestimentară tinde să realizeze un tip de „perfectiune” în această lume. Viața lipsită de boli, tinerețea prelungită și dorința de eludare a morții sunt tot atâtea caricaturi ale vieții veșnice pe care o speră creștinii¹⁰. Încercarea de a crea un paradis terestru potrivit unor coordonate umane neagă de asemenea credința creștină în sfârșitul chipului acestei lumi (I Cor 7, 31), în revenirea Domnului Iisus Hristos (Apoc 22, 7), în înviere (I Tes 4, 14-17), în viața veșnică și în Împărăția Cerurilor (Apoc 21, 3-4).

Tot în această tendință de uniformizare și de promovare a specimenului crezut a fi „cel mai evoluat” (omul alb nordic)¹¹ se înscrie și noua provocare a clonării. Ca și pentru ingineria genetică, și pentru legalizarea clonării nu este vorba decât despre o problemă de timp. Anunțurile periodice făcute de diverse secte referitoare la ființe umane clonate, chiar dacă nu sunt adevărate, demonstrează că oricând, în mod legal sau ilegal, această acțiune poate avea loc. Întrebarea dacă acea ființă clonată va avea sau nu suflet este superfluă, întrucât învățătura creștin-ortodoxă afirmă că embrionul fecundat este dotat cu suflet din momentul formării lui, indiferent de modul formării lui. Sfântul Grigorie de Nyssa arată clar că embrionul nu s-ar putea dezvolta dacă nu ar fi însuflețit: „puterea lui Dumnezeu este cea care face om din sămânță și fără ea sămânța ar rămâne nemișcată și nelucrătoare. Nu materia produce pe om, ci puterea dumnezeiască este aceea care o transformă în ființă omenească.”¹² În Talmud chiar se afirmă în mod sugestiv că dacă n-ar exista sarea care să conserve carnea, aceasta s-ar strica, s-ar descompune¹³. Într-adevăr, cea de-a doua lege a termodinamicii afirmă că tot ceea ce există tinde spre descompunere, iar nu spre evoluție, spre dez-

⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, PG 91, 1085 A.

⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, trad. pr. T. Bodogae, în vol. *Scrieri*, partea a II-a, col. PSB, București, 1998, p. 61.

¹⁰ Jean Calude Larchet, *op. cit.*, p. 253.

¹¹ H. Morris, *op. cit.*, vol. 3, p. 98.

¹² Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XXXIII.

¹³ J. Neusner, *Introduction to the Talmud*, 2nd edition, San Francisco 1984, p. 142.

voltare. Numai puterea însuflețitoare a lui Dumnezeu face ca organismele vii să se dezvolte și să biruiască astfel, pentru un timp, această lege universală¹⁴.

Așadar, referitor la clonare, problema principală nu o reprezintă întrebarea dacă trupul respectiv va fi însuflețit sau nu. Problemele reale sunt următoarele: clonarea exprimă tendința de uniformizare a tuturor oamenilor în conformitate cu un chip standard; clonarea neagă modul sexual clasic de reproducere și reprezintă o amenințare reală la adresa familiei; clonarea reafirmă pretenția demiurgică a omului modern.

Întrebarea dacă embrionul clonat va avea suflet pornește dintr-o altă concepție anticreștină a „științei” contemporane, potrivit căreia embrionul nu este o ființă umană din momentul creării lui, ci numai după anumite perioade, care variază în funcție de opinia diverșilor cercetători. Din cauza acestei teorii, care își are rădăcinile în antichitate¹⁵, se permite avortul. Avortul este susținut și de teoria evoluționistă, conform căreia cel puternic îl elimină pe cel slab și „neadaptat”, teorie care îi conferă mamei „dreptul” de a ucide embrionul încă neformat și incapabil de supraviețuire în afara trupului ei. Bineînțeles, rolul lui Dumnezeu în formarea și dezvoltarea embrionului și a copilului este cu desăvârșire ignorat, locul său fiind luat de om¹⁶.

Posibilitatea de a curma viața unui embrion este susținută de asemenea de teoria calității vieții, care stă și la baza campaniei proeutanasie. Această teorie susține că viața nu merită trăită atunci când ea nu îi oferă individului condiții prielnice de existență¹⁷. În cazul bolilor degenerative sau al celor fatale, oamenii care sunt atinși de ele ar fi îndreptățiți să renunțe la viață și să fie „ajutați” să se „sinucidă”. Faptul că omul are nevoie de „ajutor” pentru a se „sinucide”, demonstrează că dorința morții nu este una firească, pe care să o nutrească în mod deplin cel bolnav. Pe de altă parte, prelungirea artificială a vieții, prin medicamente sau alte mijloace medicale, nu este nici ea firească, întrucât neagă credința în nemurirea sufletului și exprimă efortul omului modern de a dori continuarea la nesfârșit a vieții în această lume.

Porunca divină este cât se poate de clară: „Să nu ucizi!”; prin urmare „sinuciderea asistată” nu are legitimitate din punct de vedere creștin¹⁸. În cazul în care bolnavul este conștient, el ar putea să decidă singur dacă să-și pună capăt zilelor sau nu și să fie singur gata de a răspunde în fața lui Dumnezeu pentru alegerea lui. Acest caz trebuie privit cu foarte multă înțelegere și el poate fi comparat cu cel al creștinilor din primele secole, care, de frica torturilor, alegeau să se lepede de Hristos. În Biserica primară a existat chiar o mare controversă referitoare la acest subiect; în cele din urmă s-a ajuns la concluzia ca „lapsi” (cei ce s-au lepădat de Hristos) să fie reprimiți în Biserică în urma efectuării unor penitențe și numai cu acordul unui martir care a suferit pentru Hristos¹⁹. Morala acestei istorii este că nu toți oamenii pot primi marti-

¹⁴ H. Morris, *op. cit.*, vol. 2, p. 206.

¹⁵ Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, București, 2003, p. 173.

¹⁶ *Ibidem*, p. 209.

¹⁷ *Ibidem*, p. 211.

¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, București, 2004, p. 58.

riul pentru Hristos; soarta lor în viața veșnică se află în mâna și la mila lui Dumnezeu și a Hristosului Său, care a purtat pe Cruce păcatele întregii omeniri.

Aceasta nu înseamnă însă că bolnavul trebuie să fie ucis, cu atât mai puțin atunci când el este inconștient și nu cere lucrul acesta. A legifera eutanasia înseamnă a condamna la moarte oameni care poate ar dori să suporte acest martiriu pentru Hristos, pentru a afirma prin răbdarea lor sacralitatea vieții și încrederea lor în Dumnezeu și în viața veșnică.

Dacă Biserica a interzis sinuciderea și rugăciunile pentru sinucigași, aceasta s-a făcut pentru a se evita înmulțirea sinuciderilor. Nu trebuie însă să uităm că unii Sfinți Părinți voiau să se roage chiar și pentru demoni, iubirea lor depășind teama. Numai lui Dumnezeu îi aparține decizia finală referitoare la aceste suflete; noi nu avem însă dreptul de a anula legile divine din pricina slăbiciunilor noastre.

Atât avortul, cât și eutanasia privesc omul ca pe o ființă exclusiv materială, a cărei existență este justificată numai de capacitatea sa de a supraviețui și de a atinge anumite standarde de confort, de „bien-etre”. Omul este învățat astfel să evite suferința, să respingă crucea și să se dedice numai acumulării de plăceri. Nemaexistând Dumnezeu, totul este permis și, mai rău, este considerat ca fiind moral tot ceea ce este permis, tot ceea ce participă la obținerea plăcerii individuale.

Consecințele evoluționismului la nivelul familiei

Acest relativism moral cauzat tot de doctrina evoluționistă a avut cel mai nefast impact asupra vieții familiale. Căsătoria nu mai este privită ca o cale de atingere a sfințeniei, ca o cale care conduce la Dumnezeu, ci ea a devenit recunoașterea socială a uniunii a doi adulți²⁰. Chiar dacă mariajul nu este practicat numai în vederea obținerii plăcerilor, el tot nu este văzut ca o cale spre îndumnezeirea omului. Într-ajutorarea sau creșterea copiilor, deși sunt iminente căsătoriei, nu definesc în realitate scopul căsătoriei creștine²¹. Potrivit Sfântului Apostol Pavel (*1 Cor 7, 2*) și Sfântului Ioan Gură de Aur²², căsătoria creștină are ca scop ferirea de desfrânare și, în ultimă instanță, atingerea nepătimirii. Castitatea creștină se aseamănă cu fecioria monahilor, după cum remarcă teologul Dumitru Popescu: „legea celibatului devine obligatorie pentru monahi, în timp ce laicii se căsătoresc, iar legătura lor este consacrată în Biserică prin Taina Cununiei. Dar aceasta nu înseamnă că laicii, alături de viața lor de familie, sunt scutiți de orice efort spre răstignirea patimilor din ei, ca să se înalțe spre bucuria învierii cu Hristos, adică de a duce o viață cât mai curată și cât mai castă, după posibilitățile fiecăruia. Sfântul Apostol Pavel este cât se poate de realist, pe de o parte, când spune credincioșilor că este mai bine să se căsătorească decât să ardă patima în ei, dar, pe de altă parte, recomandă bărbaților căsătoriți să

²⁰ N. Matsuka, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, Tessaioniki, 1996, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 49.

²² Sf. Ioan Hrisostom, *Despre feciorie*, trad. pr. D. Fecioru, București, 2001, p. 33.

trăiască ca și cum nu ar avea femei, fiindcă știe foarte bine că Hristos a venit să depășească toate barierele care îl separă pe om de Dumnezeu.”²³

Fiind preocupat numai de trup, omul modern caută numai satisfacerea patimilor lui și încearcă prin orice mijloace să elimine durerea. De aceea, atunci când căsătoria nu mai asigură satisfacerea patimilor sau când interesele personale ale celor doi membri ai cuplului sunt divergente, omul contemporan schimbă imediat partenerii, pentru a evita orice privațiune sau suferință²⁴.

Libertinajul sexual nu este provocat numai de căutarea oarbă a plăcerilor, ci și de teoria evoluționistă potrivit căreia trebuie să se reproducă numai indivizii cei mai puternici și mai „adaptați”. Cultul frumuseții fizice masculine și feminine vine să susțină această teorie. De asemenea, monogamia este privită ca fiind nenaturală, întrucât în natură un mascul încearcă să se acupleze cu cât mai multe femele pentru a fi sigur că gena sa se va transmite mai departe. Din păcate, această formă modernă a filozofiei spartane²⁵ nu duce la creșterea numărului de nașteri, ci la diminuarea lui, deoarece omul modern vrea să evite cu orice preț suferința proprie și să caute numai plăcerea. Înțelegem atunci că, pentru justificarea teoriei evoluționiste, „știința” caută noi mijloace de reproducere (clonare, fertilizare in vitro, utere artificiale, mame surrogat) pentru a despărți definitiv reproducerea atât de durerea nașterii, cât și de plăcerea concepției.

În același timp, erotismul este promovat cu o tenacitate uimitoare prin tot ceea ce înseamnă modă, mass-media și „educație sexuală” în școli²⁶. Prins fiind în această goană după plăceri și după îmbogățire, omul nu mai are răgazul de a se liniști, de a reflecta și de a găsi sensul divin-revelat al vieții sale, după cum afirma un personaj al romanului-parabolă „Brave New World”: „sentimentul religios tinde să se dezvolte pe măsură ce îmbătrânim; el se dezvoltă deoarece, pe măsură ce pasiunile se potolesc și senzualitatea se diminuează, rațiunea noastră este din ce în ce mai puțin tulburată în manifestarea ei, tot mai puțin tulburată de imagini, dorințe și distracții, în care era cufundată înainte; atunci Dumnezeu îi apare ca din spatele unui nor; sufletul nostru începe să simtă, să vadă, să se întoarcă spre sursa luminilor. (...)”²⁷ În lumea creată de evoluționism, omul trebuie să rămână mereu activ, pentru că altfel el își pierde motivul de a exista: dacă nu participă nici la reproducere, nici la avansarea mecanismului economic-social, atunci existența lui nu mai are nici un scop și sfârșește inevitabil într-un azil „confortabil”. De aceea el este îndemnat să rămână activ sexual până la sfârșitul vieții și să lucreze tot timpul, chiar și după pensionare. Însuși faptul de a rămâne singur, în liniște sau fără nici o activitate îl înspăimântă pe omul modern²⁸.

²³ D. Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, București, 1998, p. 142-143.

²⁴ H. Morris, *op. cit.*, vol. 3, p. 71.

²⁵ Sarah B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford, 2002, p. 87.

²⁶ John Breck, *op. cit.*, p. 72.

²⁷ Aldous Huxley, *Brave New World*, New York, 2004, p. 209.

²⁸ Pr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, București, 1998, p. 78.

Homosexualitatea este și ea un mod de distrugere a familiei tradiționale creștine²⁹. Homosexualitatea umană nu se află înscrisă în planul divin cu privire la om, după cum arată în mod clar referatul biblic al creării primului om, bărbat și femeie (*Gen* 1, 26). Justificările „naturale” ale acestei boli nu au de ce să ne mai surprindă, dacă ținem cont de cantitatea enormă de falsități pe care evoluționismul le vehiculează!

După cum observam anterior, societatea contemporană, deși bazată pe teoria evoluționistă, generează anumite fenomene care contrazic tocmai evoluționismul. Potrivit evoluționismului, libertinajul sexual și reproducerea celui mai puternic ar fi trebuit să crească numărul de nașteri în țările „civilizate”, ceea ce însă nu s-a produs. Și aceasta întrucât evoluționismul nu a căutat numai independența omului față de Dumnezeu, ci și posibilitatea ca omul să devină Dumnezeu el însuși³⁰. Omul crede că are dreptul să modifice legile morale și pe cele naturale după bunul său plac. Astfel, ca un stăpân al lumii și al evoluției, el decide chiar să stopeze reproducerea, pentru a da frâu liber pasiunilor sale.

Consecințele evoluționismului la nivel social

Consecințele teoriei evoluționiste se manifestă și în alte domenii. Conform afirmațiilor darwiniene, bărbatul alb ar fi cea mai evoluată ființă umană, superioară atât celorlalte rase, cât și femeii. Rasismul și misoginismul sunt așadar unite cu evoluționismul³¹.

Potrivit învățăturii creștine, însă, toți oamenii provin dintr-o singură pereche de oameni creată de Dumnezeu. Diferențele așa-numite „rasiale” au fost introduse tot de către Dumnezeu în urma „amestecării limbilor” la turnul Babel (*Gen* 11, 7-8), eveniment după care oamenii s-au grupat în popoare, după „neamul și după limba lor” (*Dan* 7, 14).

Pentru a camufla rasismul, care a cauzat aberațiile extraordinare ale celui de-al Doilea Război Mondial, societatea contemporană promovează mondialismul, bazat pe ideea de uniformizare a tuturor oamenilor, de aducere a tuturor la același grad „evolutiv” și la o istorie comună. Se propovăduiesc uitarea trecutului (nici nu mai este predată în școli istoria, decât în proporții infime), iertarea și egalitarismul universal. Religia este „separată” de stat, iar orice manifestare exterioară a credinței religioase este strict interzisă, ca în cazul Franței, în care sunt persecutați și exmatriculați elevii care afișează într-un anume fel credința lor religioasă.

Această „frăție” universală nu se bazează însă pe teoria evoluționistă a raselor, după cum o demonstrează noile teorii referitoare la un presupus Adam genetic, descoperit în Africa. Potrivit acestei teorii, toți oamenii care trăiesc în lume la ora actuală au un strămoș comun, care pare să fi trăit într-un trib din Africa. „Adam genetic” nu este primul om, sau primul homo sapiens, ci el este numai strămoșul tuturor oa-

²⁹ H. Morris, *op. cit.*, vol. 3, p. 74.

³⁰ H. Ross, *op. cit.*, p. 205.

³¹ H. Morris, *op. cit.*, vol. 3, p. 158.

menilor din ziua de astăzi, ceea ce înseamnă că au existat oameni care au avut și alți strămoși. Mai mult decât atât, alegerea unui Adam de rasă neagră, în lumina teoriei evoluționiste, nu face decât să susțină superioritatea rasei albe, care ar fi o mutație ulterioară și deci, mai performantă.

Prin urmare, egalitarismul universal într-o lume bazată pe evoluționism nu este decât o formă a contractului social, prin care indivizi inegali decid să se considere egali, pentru a evita lupta de supraviețuire a celui mai adaptat³². Republicanismul nu neagă rasismul, ci încearcă să-l ignore, să „anuleze” legea selecției naturale și eventual, să creeze o nouă rasă (prin mondializare) în care să se combine trăsături ale celor deja existente.

Misoginismul își găsește și el susținerea în evoluționism, împotriva învățăturii biblice care afirmă că bărbatul și femeia au fost făcuți în mod egal după chipul lui Dumnezeu și mai ales după chipul Sfintei Treimi³³. Faptul că bărbatul este cap, adică sursă a femeii, nu înseamnă că aceasta îi este inferioară, după cum nici nașterea Fiului sau purcederea Duhului Sfânt din Tatăl nu îi fac pe aceștia „mai puțin Dumnezeu” sau inferiori Tatălui. De aceea textul scripturistic a ales ca, în momentul creării omului, să vorbească despre Sfânta Treime (pluralul „să facem”), pentru a arăta modul în care trebuie înțeles cuplul uman.

Mișcarea feministă actuală are și ea un dublu scop: pe de o parte, să șteargă diferențele dintre bărbat și femeie și dependența femeii față de bărbat, pe care le-a dorit Dumnezeu, iar pe de altă parte, să camufleze teoria darwiniană a inferiorității femeii³⁴. Răbufniri ale acestei teorii evoluționiste se mai fac din când în când auzite, dar ele sunt repede acoperite de propaganda feministă. Efectele nefaste ale feminismului sunt evidente: imoralitatea femeilor moderne, dezvoltarea industriei pornografice, creșterea pornirilor pedofile, distrugerea familiei, scăderea natalității, criza psihologică a multor bărbați care nu-și mai găsesc rostul existenței, ș.a.m.d.

Tendința societății secularizate de a crea raiul pe pământ justifică mișcările mondialiste și feministe. Noul Testament este foarte clar în ceea ce privește aceste probleme: deosebirea națiilor este o consecință a revoltei de la Babel și ea începe să fie depășită în cadrul Bisericii. Afirmatia pauliniană că „nu mai este evreu, nici elin” (*Gal* 3, 28), nu înseamnă că nu mai există nații, ci că, pentru intrarea în Biserica lui Hristos, nu se mai fac deosebiri în funcție de naționalitate, adică toți au acces. Dar, „evreul întâi și elinul după aceea”, deci distincția de naționalitate se păstrează³⁵.

Cât despre distincția dintre sclavi și oameni liberi, care în lumea antică nu era identică cu cea dintre albi și negri, Sf. Apostol spune că ea nu trebuie să afecteze raportul credinciosului cu Hristos (*1 Cor* 7). Dacă și stăpânul și sclavul ar fi creștini, raportul lor ar fi unul de colaborare în cadrul organismului social, în care

³² Ion Banu, *Mic dicționar filozofic*, București, 1969, p. 69.

³³ Sfântul Grigorie de Nazianz, „Discours”, în col. *Sources Chretiennes*, Paris, nr. 250, disc. 31, 11, p. 297.

³⁴ H. Morris, *op. cit.*, vol. 3. p. 159.

³⁵ V. Iultsis, *op. cit.*, p.133.

trebuie să existe conducători și conduși. Desigur, eliberarea este preferabilă, însă, dacă aceasta produce dezordini sociale, e mai bine să nu fie dorită. Egalitatea se realizează atunci prin conștiința tuturor că sunt liberi față de păcat, dar sclavi/slujitori ai lui Dumnezeu³⁶.

Mai mult decât un răspuns la problema sclavagismului, textul paulinian arată că și sclavul care, potrivit lui Aristotel, nu avea suflet rațional, are suflet și este chemat să moștenească Împărăția lui Dumnezeu. Scrierile pauline nu încurajează deloc spiritul revoluționar, deoarece pornesc de la premisa că societatea nu este condusă de legile evoluției, care pot fi modificate de oamenii care le cunosc, ci ea este condusă de voința neștiută a lui Dumnezeu, care dă puterea oricui dorește (Rom. 9,16-17). Eliberarea sclavului se realizează prin recunoașterea lui ca ființă rațională, creată după chipul lui Dumnezeu. Acest lucru face ca autoritatea stăpânului uman să fie înlocuită cu cea a lui Dumnezeu, astfel încât omul să nu mai aibă drept de viață și de moarte asupra sclavului.

O altă lege a societății dominate de evoluționism este cea a spiritului concurențial, potrivit căreia fiecare trebuie să încerce să fie cel mai bun în domeniul său de activitate pentru a putea supraviețui³⁷. Se neagă astfel pronia lui Dumnezeu, care-i ține în viață și pe cei răi și pe cei buni (*Mt* 5, 45), cât și dragostea lui Dumnezeu, care pleacă în căutarea oii pierdute (*Lc* 15, 3-7). Nu mai menționăm faptul că binele și răul sunt distorsionat înțelese în societatea contemporană, astfel încât adesea dorirea binelui nu echivalează cu dorirea sfințeniei, ci a păcătoșeniei. Pentru omul modern, binele îl reprezintă reușita profesională, afirmarea sinelui și satisfacerea plăcerilor³⁸. Pentru creștin, desăvârșirea constă în vinderea averilor (*Mt* 19, 21), luarea Crucii și slujirea aproapelui și a lui Dumnezeu. Pr. Dumitru Popescu afirma: „Primejdia imensă pe care evoluționismul o prezintă pentru ființa umană constă în faptul că – din momentul în care pretinde, fără a putea demonstra concludent, că omul nu este zidit după chipul lui Dumnezeu și destinat spre asemănarea cu Dumnezeu, ci că este după chipul și asemănarea ființelor inferioare lui – distruge sensul existenței umane. În locul unei curse orientate spre valorile netrecătoare personalizate în Hristos, Dumnezeu și Om adevărat, omul este îndrumat astfel să se lanseze într-o cursă nesfârșită după valorile materiale, care nu pot satisface setea de eternitate a omului tocmai pentru că sunt bunuri trecătoare. Erich Fromm spune că „religia industrială tinde să reducă omul la calitatea de sclav al economiei și al sistemelor inventate de el.”³⁹

Omul modern echivalează împlinirea personală cu reușita profesională și se mândrește cu poziția socială sau cu averea pe care a reușit să o acumuleze în viață⁴⁰. În timpurile vechi-testamentare, dreptii bine-plăcuți lui Dumnezeu erau și ei oameni relativ bogați, care știau însă să pună bogăția lor în raport cu Dumnezeu. Ei priveau

³⁶ Idem, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Tessoniki, 1996, p. 202-203.

³⁷ Pr. D. Popescu, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, p. 46.

³⁹ D. Popescu, *op.cit.*, p. 39.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 72.

bogăția ca pe un dar și o binecuvântare de la Dumnezeu, iar atunci când o pierdeau, se întrebau – precum dreptul Iov – cu ce au greșit lui Dumnezeu de au pierdut binecuvântarea Lui. Omul contemporan crede însă că toată reușita i se datorează numai lui însuși; de aceea, atunci când o catastrofă îi provoacă pierderi materiale, el se revoltă împotriva lui Dumnezeu, care îi apare ca un hoț, ca cineva care vrea să-i fure proprietatea personală. Sentimentul că : „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat” (Iov 1, 21), nu mai este prezent în mintea nici unui om occidental.

O altă consecință a exacerbarii spiritului materialist și egocentrist este pretenția omului modern de a controla toate aspectele vieții sale și dorința lui de a se apăra de orice nenorocire posibilă⁴¹. El uită astfel că dacă Dumnezeu nu păzește casa, degeaba se chinuie oamenii să o păzească. Frica de catastrofă se generalizează printr-o frică de ceilalți oameni, printr-o atitudine rece și distantă față de toată lumea⁴². Fiecare se izolează în singurătate sau, cel mult, în cadrul familiei și încearcă să evite orice situație care i-ar putea cauza vreun rău. După cum remarcă Konrad Lorenz: „consider că e foarte probabil ca, pe lângă lăcomia de a deține bunuri ori poziție ierarhică superioară, sau de a le deține pe ambele, un rol esențial să-l joace și frica, frica de a rămâne în urmă în cadrul întrecerii, frica de sărăcie, frica de a lua hotărâri greșite și de a nu face sau nu mai face față întregii situații atât de stresante. Frica, sub toate formele ei, e cu siguranță cel mai important factor de subminare a sănătății oamenilor moderni, producând hipertensiune arterială, ciroză, infarct la tinerete și alte asemenea „bucurii”. Omul, veșnic grăbit și agitat, cu siguranță nu e mânat numai de lăcomie; cele mai ademenitoare tentații nu l-ar putea determina să ajungă la un asemenea grad de autodistrugere.”⁴³

Pentru acele persoane mai introvertite și care nu pot fi cu totul reduse la trupul biologic, sunt propuse ca remediu încurajator religiile orientale, panteiste. Evoluționismul nu poate și nici nu-și propune să distrugă credința omului într-o lume paralelă spirituală; el luptă numai împotriva Dumnezeului personal al Bibliei (și eventual al Coranului) și împotriva imersiunii spiritualului în material. Evoluționiștii vor să scoată lumea aceasta din mâinile lui Dumnezeu și să o supună în întregime omului. Dacă omul posedă și un suflet care să-i confere accesul spre o lume spirituală, cu atât mai bine; însă această lume spirituală trebuie să rămână iremediabil paralelă, adică să nu aibă nici o tangență cu lumea materială. De aici rezultă separarea religiei de stat și toleranța față de orice religie care nu afectează lumea materială; de aici aversiunea a numeroase secte față de creștinismul ortodox, în care spiritul se manifestă în materie prin nenumărate „puncte de contact”, precum icoanele, sfintele moaște, Tainele Bisericii etc⁴⁴. De aici aversiunea religiei catolice și protestante față

⁴¹ N. Matsuka, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β.*, Thessaloniki, 1997, p. 342-344.

⁴² *Ibidem*, p. 345.

⁴³ Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale lumii civilizate*, București, 1996, p. 34.

⁴⁴ Pr. D. Popescu, *op. cit.*, p. 97.

de dogma energiilor necreate, care pătrund și spiritualizează întreaga materie. Omul modern este încurajat să creadă în lumea spiritelor, în reîncarnare, în Buddha și în Nirvana, întrucât toate aceste noțiuni îi potolească un pic setea de sacru, păstrându-l în același timp închis în lumea materială, incompatibilă cu cea spirituală.

Teorii creaționiste moderne

Mulți creștini, chiar și neortodocși, și-au dat seama că evoluționismul echivalează cu ateismul și că această „religie” a lumii contemporane reprezintă cea mai mare amenințare la adresa creștinismului autentic. Mai ales în Statele Unite ale Americii, unde posibilitățile de cercetare sunt mai mari decât în alte zone de pe glob, s-au organizat diverse școli care încearcă să demonstreze falsitatea afirmațiilor evoluționiste și să argumenteze cu date științifice vericitatea afirmațiilor biblice. În funcție de gradul de fidelitate față de textul biblic, aceste școli pot fi grupate în mai multe categorii.

Creaționismul științific reprezintă ramura cea mai fidelă textului și interpretării literale a textului scripturistic. Acești cercetători creaționiști susțin că, într-adevăr, lumea materială nu poate să aibă o cauză de existență în ea însăși, ceea ce face evidentă necesitatea existenței unui Creator. Acesta nu este privit însă numai ca o cauză externă, care a produs începutul lumii, după care a lăsat-o să se dezvolte după legile proprii. Creaționiștii susțin că Dumnezeu a creat întregul univers și fiecare element al său în parte și aceasta, în șase zile de 24 de ore, după cum afirmă textul Genezei⁴⁵. Din punct de vedere logic, afirmația lor este justificabilă, dacă ne gândim la complexitatea inimaginabilă a cosmosului. Dacă există o inteligență capabilă să planifice și să realizeze tot ceea ce există în univers, este evident că ea nu ar avea nevoie de mult timp pentru a pune în practică planurile sale, cu atât mai mult cu cât timpul nu este o categorie care-L afectează pe Dumnezeu. Însă acești oameni de știință își bazează afirmațiile lor nu numai pe deducții logice, ci și pe observații științifice, care tind să susțină faptul că universul este relativ recent (cca. 10,000 de ani)⁴⁶. Straturile de fosile descoperite pe pământ ar fi explicabile prin potopul planetar care s-ar fi produs acum cca. 6000 de ani. Nici omul nu ar avea o vârstă mai mare de cca 7000 de ani, fiind creat de Dumnezeu în starea în care îl cunoaștem în ziua de astăzi, dotat cu inteligență, capabil să vorbească și să scrie încă din prima zi a existenței sale. De asemenea, împărțirea „rasială” și lingvistică s-ar datora tot unei intervenții divine, care este menționată în Biblie în legătură cu înmulțirea limbilor de la Turnul Babel⁴⁷.

În ciuda argumentelor extrem de convingătoare ale acestor oameni de știință, evoluționiștii se încăpățânează să susțină teoriile lor; cheltuielile imense care se fac pentru găsirea vieții pe alte planete în vederea demonstrării evoluționismului

⁴⁵ H. Morris, *op. cit.*, vol. 1, p. 19.

⁴⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 315.

⁴⁷ *Ibidem*, vol. 1, p. 30.

demonstrează faptul că această teorie a devenit o religie universală, care cu greu va accepta să dispară.

O altă categorie de creaționiști încearcă însă să facă unele compromisuri cu evoluționismul și ei sunt numiți evoluționiști teiști⁴⁸. Dintre aceștia vom aminti pe cei mai importanți. Ortogeniștii susțin că Dumnezeu este doar cauza care a produs universul și că el a vegheat la direcția spre care s-a produs evoluția lumii. Nomogeniștii susțin în plus că lumea a evoluat pe baza unor legi date de Creator. Creaționismul progresiv afirmă că Dumnezeu a intervenit din când în când în procesul evolutiv pentru a crea noi elemente, care nu ar fi putut să apară pe cale evolutivă. Unul dintre aceste elemente ar fi și sufletul din om.

Alți evoluționiști teiști susțin teoria omisiunii – „the gap theory” – potrivit căreia chipul actual al lumii ar fi rezultat în urma unui cataclism, care ar fi distrus aspectul anterior al planetei. Ei zic că teoria lor poate fi susținută biblic de primul verset al Genezei: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (*Gen* 1, 1). Dumnezeu ar fi creat un prim pământ pe parcursul a milioane de ani, și existența lui ar fi demonstrată de fosilele descoperite astăzi. După aceea, Dumnezeu ar fi distrus acea lume, și ar fi creat o alta nouă, în doar șase zile, după cum se povestește începând cu versetul al doilea al Genezei. Astfel, între primul și al doilea verset s-ar fi scurs câteva miliarde de ani, pe care autorul ar fi „omis” să le menționeze. Pe lângă faptul că această exegeză este puțin probabilă, logica acestui raționament este subredă. De ce ar fi făcut Dumnezeu o lume pe care să o distrugă, ca apoi să creeze o lume identică cu prima? De ce i-ar fi luat lui Dumnezeu câteva miliarde de ani pentru a crea prima lume, pentru ca pe a doua să o facă în numai șase zile?

La fel de controversată este și teoria celor care susțin că zilele la care se referă Geneza ar desemna epoci extrem de lungi, care coincid cu epocile evoluționistilor⁴⁹. De altfel, toate aceste teorii care cochetează cu evoluționismul nu fac nici un serviciu creștinismului, ci din contră, încearcă să transforme creștinismul într-o religie spiritualizantă, precum religiile panteiste, care-i neagă lui Dumnezeu puterea absolută și implicarea efectivă în lumea materială⁵⁰.

În această tendință de „descarnare”, de sublimare a creștinismului se înscriu și eforturile teologiei „creștine” occidentale, care susțin că toate afirmațiile biblice sunt mituri, sunt mijloace simbolice de transmitere a unei idei „spirituale”. Astfel, recitul biblic al creației nu ar exprima nici o realitate istorică, ci el ar transmite ideea că Dumnezeu l-a înzestrat pe omul evoluat pe cale naturală cu un suflet, din care cauză omul ar avea anumite îndatoriri față de Dumnezeu. Căderea în păcat a omului nu ar reprezenta decât sentimentul omului de neputință, incapacitatea sa de a atinge un nivel moral superior. Pentru majoritatea teologilor apuseni contemporani, textul biblic este alegoric, poetic, liturgic sau supra-istoric și în mod sigur de origine pur

⁴⁸ Numbers Ronald, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, New York, 1992, p. 52.

⁴⁹ Hugh Ross, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰ N. Matsuka, *op. cit.*, p. 222.

umană, iar nu revelată⁵¹. Toți acești exegeți uită faptul că Biblia nu conține nici un alt text alegoric: atunci când sunt prezentate viziuni ale diverșilor profeți, ele sunt anunțate în mod clar în textul biblic, astfel încât nu se face nici o confuzie între realitate și viziune. Pe de altă parte, cărțile Pentateuhului sunt evident istorice, iar descrierea evenimentelor din viața patriarhilor nu este cu nimic diferită de cea a evenimentelor din viața lui Adam. Pentru a susține istoricitatea acestor relatări, acceptăm cu mult interes afirmația profesorului H. Morris: „Este semnificativ faptul că, deși cartea Genezei este citată în mod frecvent în Noul Testament, nu sunt atribuite nicăieri aceste citate lui Moise. Totuși, citate din celelalte patru cărți ale Pentateuhului sunt adesea atribuite lui Moise. Nu este nici o îndoială că evreii considerau că toate cele cinci cărți aparțineau lui Moise. Acest paradox poate fi explicat cu ușurință dacă ne dăm seama că Moise era editorul, iar nu autorul cărții Genezei. Autorii inițiali ai diverselor părți ale Genezei erau patriarhii înșiși, ale căror nume apar în formula: „Aceasta este cartea neamului lui...” (Gen 5, 1; cf. Gen 10,1; 25, 1; 35, 22; 36, 1). Potrivit obiceiului din antichitate, cronici erau scrise pe table de piatră și erau transmise din generație în generație, fiind păstrate în cele din urmă în vreun fel de casă sau de librărie publică. Este mult mai logic să credem că povestirile inițiale ale Genezei au fost scrise de către martori oculari și transmise din generație în generație de către patriarhi, de la Adam la Noe, apoi lui Avraam și în cele din urmă, lui Moise.”⁵²

Eforturile acestor creștini occidentali de a susține și apăra adevărurile divine-revelate ale Bibliei sunt mai mult decât apreciabile; ele ar trebui să constituie un îndemn pentru orice creștin de a participa, potrivit propriilor cunoștințe și propriului domeniu de activitate, la acest efort apologetic al creaționismului.

Religia creștină nu este numai o problemă intimă și personală, ea este un mod de viață care trebuie să afecteze omul în totalitatea lui și în toate activitățile sale. Nimeni nu poate sluji la doi domni; nimeni nu poate să-L mărturisească pe Hristos și să accepte în același timp legile societății secularizate, bazate pe evoluționism. Rezolvarea reală a problemelor cu care se confruntă lumea contemporană nu se poate face decât printr-o întoarcere către învățătura cea mântuitoare a Domnului Hristos, prin Care și pentru Care toată lumea a fost creată de către Dumnezeu-Tatăl (In 1, 3).

Biblical Anthropology or Evolutionism? This study contains a presentation of personal, familial and social consequences of evolutionism, from a biblical and patristic perspective. The theory of Evolutionism is a source for genetic engineering, for supporters of abortion and euthanasia (personal consequences of Evolutionism), but also for the reason for the high rate of divorces and large spread sexism (familial consequences) and racism, egocentrism and individualism (social consequences).

⁵¹ Henry Morris, *Scientific Creationism*, San Diego, 1974, p. 244.

⁵² H. Morris, *op. cit.*, p. 205.

II. PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE¹

OMILIA I

rostită dinaintea poporului celui binecredincios
în Basilica Sfântului Petru Apostolul

Roma, 12 noiembrie 590 (o Duminică din Postul Crăciunului)²

SUIREA PE TRON A FIULUI LUI DUMNEZEU

Text comentat: Luca 21. 25-33

1. Domnul și Mântuitorul nostru, preaiubiții mei frați, dorește să ne afle în tot timpul pregătiți, gata de a-L urma. De aceea El ne vestește nefericirile care însoțesc viața în lume, pentru a ne îndepărta de dragostea pentru cele ale lumii acesteia. El ne face cunoscut câteva din marile calamități care precedă sfârșitul, pentru că noi, nevoind a crede în Dumnezeu pe când ne aflăm la vreme de liniște, să ne micșorăm ca număr, sub loviturile repetate ale acestor calamități, apropiindu-ne astfel de vremea Judecării Sale. Cu puțin mai înainte numai de pasajul Sfintei Evanghelii pe care frățiile voastre ați binevoit a o asculta, Domnul ne spune, sub forma unor prooro-cii:... „Se va ridica neam peste neam și împărăție peste împărăție. Și vor fi cutremu-re mari și, pe alocurea, foamete și ciumă și spaima și semne mari vor fi” (Lc 21, 10-11). Și câteva fraze mai apoi, El întărește cele pe care le-ați ascultat voi înșivă: „Și

¹ Note despre autor, Sfântul Grigorie cel Mare, c. 540-604, papă la Roma la 590, la Guy Bedouelle, *Dizionario di Storia della Chiesa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 118-119. De asemenea date la fel de sintetice în Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol II/2, *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Polirom, 2004, p.159-166.

² Traducerea s-a efectuat după ediția *Sanctorum patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae*, series altera, tomus VI, CEniponte, 1892, reproducă de Migne în *Patrologie Latina* (tom. 76, col. 1075-1312), cu efectuarea controlului de text în edițiile de limbă franceză *Les quarante Homelies ou sermons de S. Gregoire le Grand, pape, sur les Evangiles de l'annee*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1665, 646 p. și ediția Saint Gregoire le Grand, *Homelies sur les Evangiles*, Editions Sainte Madeleine, 2000, 667 p. care constituie și textele de bază ale proiectului nostru de traducere integrală a acestor texte gregoriene.

vor fi semne în soare, în lună și în stele, iar pe pământ, spaimă între neamuri și nedumerire din pricina vuietului mării și a valurilor" (Lc 21, 25).

Din toate aceste predicții noi vedem pe unele dintre ele deja împlinite, cât despre altele, noi nădăjduim a le vedea împlinite și pe ele. Că națiunile s-au ridicat unele împotriva altora și că teamă le-a cuprins pe pământ, constatăm din nefericire în vremurile noastre de acum mai grav parcă decât le-am citit în cărțile noastre. Că un cutremur de pământ a dărâmat orașe nenumărate, o știți și voi după cum și voi ați aflat despre frecvența în care se produc acestea în alte părți ale lumii. De epidemii suntem atacați fără încetare. Cât despre semnele din soare, lună și stele, este drept că încă n-am aflat nimic, dar tulburările din atmosferă ne îngăduie să bănuim că mult nu vor mai lipsi să se facă simțite. Dintre toate celelalte, înainte de a fi dată Italia loviturilor hoardelor barbare, noi am văzut pe cer arme tot numai foc și un rug aprins, sângele neamului omenesc aprinzându-se deodată... Și vuiet pe mare încă nu s-a născut ca să ne piardă flota. Dar după cele mai multe predicții acestea s-au și întâmplat, neexistând nici un dubiu că acum trăiesc numai aceia, puțini, care au supt pravețuit furtunilor, rămânând în viață, astfel ca faptele trecute să ne ajute să le înțelegem pe cele viitoare...

2. Dacă noi vă spunem aceasta, preaiubiților frați, este pentru a ține sufletele noastre în prudență și într-o neîncetată vigilență, de teamă că siguranța noastră nu este deplină și că ignoranța nu face alta decât să se întrețină apatia și lăncezeala; o facem și pentru ca teama să stimuleze fără încetare duhul nostru, și, pentru ca un astfel de stimulent să rodească în faptele voastre bune, în acest mod de a gândi ajutându-ne noi de cuvântul Mântuitorului: „Iar oamenii vor muri de frică și de așteptarea celor care au să vină peste lume, căci puterile cerului se vor clătina” (Lc 21, 26). Pe cine oare numește Domnul ca Puteri ale cerului dacă nu pe Îngeri, pe Arhangheli, Tronurile, Domniile, Stăpâniile și Puterile? Se vor arăta acestea dinaintea ochilor noștri, în chip văzut, pe când ne vom apropia de Dreapta Judecată pentru a ne face atunci să plătim cu severitate cele pe care Creatorul nostru le suportă acum cu răbdare, de la noi. El adaugă cu privire la aceasta: „Și atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori cu putere și cu slavă multă” (Lc 21, 27). Este ca și cum ar spune-o limpede: „vor vedea în putere și în slavă pe Acela pe care ei nu au vrut să-L asculte pe când li se arăta cu smerenie, de manieră că vor reauzi atunci, cu rigoarea dată de măreția Lui, cele pe care nu s-au înduplecat acum, prin plecarea grumazului inimii lor dinaintea răbdării Sale, a le asculta...”

3. Dar aceste cuvinte au fost spuse și cu intenția de a întări cele pe care le-a rostit celor aleși, pentru a-i mângâia: „Iar când vor începe acestea, prindeți curaj și ridicați capetele voastre, că răscumpărarea voastră se apropie” (Lc 21, 28). Este ca și cum Însuși Adevărul ar avertiza pe aleșii Săi, spunându-le: „Din moment ce răutățile lumii s-au înmulțit iar zguduirea puterilor cerești vestesc grozăvia înfricoșatei Judecăți, ridicați capul, zicând astfel: *Bucurați-vă în inimile voastre*; altfel, pe măsură ce lumea se apropie de sfârșit, noi nefiindu-i acesteia prieteni, învierea, pe care o așteptați, se apropie”. În Sfânta Scriptură cuvântul *cap* este unul obișnuit pus în locul

cuvântului *suflet*, căci acesta este una cu capul când face să se miște mădularele trupului după porunca pe care o dă capul. Astfel că gândurile sunt guvernate și ele prin suflet. *Ridicați capul* nu înseamnă alta decât „sus să avem inimile”, înălțați duhul către bucuria patriei cerești. Astfel, aceia care iubesc pe Dumnezeu sunt chemați să-și umple inimile de bucurie, atunci când se vorbește de sfârșitul acestei lumi, pentru că ei se vor întâlni cu Acela pe Care atât îl iubesc, pe lângă aceea că va trece de la ei ceea ce nu iubesc, adică lumea. Dacă cel credincios, care-și dorește a-L vedea pe Dumnezeu, se nevoiește a plânge asupra nenorocirilor care macină lumea, chiar dacă știe că acestea grăbesc sfârșitul său. Căci scris este: „Nu știți oare că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu?” (*Iac* 4, 4). Acela care nu tresaltă voios la gândul apropierii sfârșitului lumii se arată, așadar, drept prieten al lumii și prin această convingere se arată a fi dușman lui Dumnezeu. Nu-i una cu inima celor credincioși. Nu-i una, în mărturie, cu aceia care cred prin credința în existența unei alte vieți și care dovedesc, prin modul lor de gândire, că iubesc această *altă viață*. Când deplâng distrugerea lumii se aseamănă cu aceia care au sădit rădăcinile inimii lor în inima iubirii de lume, care nu caută deloc către viața viitoare, pe care nici n-o gândesc, nici nu o admit ca existând. Dar noi, care cunoaștem bucuriile veșnice ale Patriei cerești, noi trebuie să ne zorim către acestea cu toată graba. Să nu uităm să alergăm spre ele, grabnic, pe cea mai scurtă dintre căi.

De ce rele nu-i oropsită lumea? De ce tristeți și de care din adversități nu suntem noi înspăimântați? Și ce-i oare această viață muritoare dacă nu un teribil pelerinaj? Oare nu-i nebulie aceasta, o frații mei, gândiți-vă bine, să ne umplem de teama unei călătorii doar pentru că ea se sfârșește? Pentru a ne arăta că această lume trebuie a fi călcată în picioare și disprețuită, Mântuitorul nostru adaugă o comparație înțeleaptă: „Vedeți smochinii și toți copacii. Când înfrunzesc aceștia, văzându-i, de la voi înșivă știți că aproape este Împărăția lui Dumnezeu” (*Lc* 21, 29-31). Este ca și cum le-ar rosti în auz, clar și limpede: „dacă ați cunoscut apropierea verii prin rodirea pomilor, putea-veți de asemenea recunoaște prin ruinarea lumii că Împărăția lui Dumnezeu este aproape.” Aceste cuvinte ne arată că rodirea lumii este ruina ei: ea nu crește decât pentru a cădea, nu înmugurește decât pentru a face să piară în calamități tot ceea ce a înmugurit întru sine. Acesta-i motivul pentru care Împărăția lui Dumnezeu este comparată cu vara, „căci atunci norii tristeții se duc și zilele strălucesc sub lucirea Soarelui Dreptății”.

4. Toate aceste adevăruri ne sunt confirmate cu mare autoritate prin fraza care urmează: „Adevărat grăiesc vouă că nu va trece neamul acesta până ce nu vor fi toate acestea. Cerul și pământul vor trece dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Lc* 21, 31-32). Nimic, așadar, în natura lucrurilor naturale nu este mai durabil decât cerul și pământul și nimic, în realitate, nu-i mai trecător decât un cuvânt. În fapt cuvintele, chiar atunci când rămân nespuse, nedesăvârșite, nu sunt de fapt cuvinte, iar cele isprăvite nu mai sunt deja, astfel încât ele nu se pot desăvârși decât trecându-se în rostire. Domnul de aceea zice: „cerul și pământul vor trece dar cuvintele Mele nu vor trece”. Este ca și cum ar spune: „tot ceea ce în jurul vostru este durabil, nu este

durabil fără schimbarea dinaintea veșniciei; și toate acelea ce mie, (ca om), îmi par trecătoare, în fond sunt fixe și nu pot a se mișca, asemenea cuvântului meu care începe a exprima idei, fără ca odată demarate, să cheme după sine schimbarea”.

5. Să luăm aminte, fraților, să privim oarecum dezarmați în înțelegere cele ce vin să ni se întâmple. În fiecare zi vieți nenorocite și lovituri sfărâmă lumea. Vedeti și voi câți ați mai rămas din ceea ce, altă dată, era popor nenumărat; și dacă, odinioară, înflorirea era aceea care ne unea în cele de zi cu zi, nenorocirile cele mai neașteptate ne uimesc, catastrofe noi și imprevizibile ne îndurerează nespus.

Tot astfel cum la vremea tinereții trupurile sunt viguroase, mușchii pieptului tari și sănătoși, grumazul nervos și plămânii dezvoltati, odată cu trecerea anilor, mai ales în anii din urmă, aceia ai bătrâneții, statura se îndoaie, grumazul își pierde din putere și slăbește, pieptul este scuturat de ritmul sacadat al respirației oboseite, puterea începe a slăbi și ea, respirația, tot mai greoaie, devine dificilă și întrerupe ritmul rostirii – chiar în absența unei boli este greu, bătrânețea fiind ea însăși o îmbolnăvire continuă – tot așa și lumea, în anii ei de început, cunoscut-a întocmai o tinerețe viguroasă; a fost suficient de robustă pentru a întări și multiplica rasa umană, plină de verdeață pentru a hrăni sănătatea trupurilor, copleșită de bogății; acum, dimpotrivă, lumea s-a dărâmat sub greutatea propriei îmbătrâniri, și, ca și cum moartea i s-ar apropia, este copleșită de încercări ce-i sunt date fără de încetare. De aceea vă îndemn, frați preaiubiți, nu iubiți lumea aceasta care nu poate, după cum bine și vedeți, să supraviețuiască prea mult timp. Luați în cuget această poruncă pe care Apostolul (Ioan) ne-a dat-o, pentru a ne pune în gardă: „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el.” (1 In 2, 1)

Alaltăieri, frații mei, am aflat cu toții că o furtună teribilă a dezrădăcinat arbori seculari, a dărâmat case și a surpat biserici până în temelii. Câți oameni care avuseseră sănătate de fier, puternică, până în momentul acela din zi și și-au închipuit că vor trăi acele clipe sau că li se vor întâmpla cele ce li s-au întâmplat; și au fost răpiți de moarte, în noaptea aceea, în chip cu totul nenorocit, loviți de cele pe care furtuna le-a produs!

6. Socotiți dar, dragii mei, că pentru a împlini aceasta, Judecătorul Cel Nevăzut n-a făcut să adie decât un vânticel, lui îi este să facă să sufle un uragan, ca o vijelie, pentru a face să se cutremure pământul și să zdruncine astfel temeliiile atâtor construcții sau, pur și simplu, să le transforme în ruine. Ce vom face așadar atunci când Însuși acest Judecător va veni, atunci când mânia Sa se va porni pentru a pedepsi pe păcătoși, dacă El este de nesuportat atunci când ne lovește cu ajutorul unui uragan? Dinaintea mâniei Sale cine din firea omenească va rezista și va supraviețui, dacă, numai agitând un vânticel, El a făcut să se cutremure pământul iar din vâlurirea vântului a făcut să se zguduie temelia atâtor și atâtor zidiri. Trebuie dar să ținem cont de această severitate a Judecătorului care va să vină, despre Care Sf. Pavel ne-a scris: „Înfricoșător lucru este să cădem în mâinile Dumnezeului Celui viu” (Evr 10, 31). Ba chiar psalmistul spunea despre o atare severitate: „Dumnezeu strălucit va veni, Dumnezeul nostru și nu va tăcea. Foc înaintea Lui va

arde și împrejurul Lui vifor mare.” (*Ps* 49, 3-4). Unei astfel de severități în aplicarea dreptății, furtuna și focul îi alcătuiesc cortegiul, căci viforul dovedește ceea ce focul trebuie să consume, în flacăra sa.

Rămâneți dar cu Ziua Judecății dinaintea ochilor, frați preaiubiți și, în comparație cu aceea, tot ce vă apare acum umilitor va deveni ușor de purtat. Căci acesta este și înțelesul acestei zile despre care proorocul zice: „aproape este ziua cea mare a Domnului, aproape este și zorește într-una. Se aude venind Ziua Domnului! Viteazul va striga groaznic atunci. Zi de mânie este ziua aceea, zi de strâmtorare și de jale, zi de pustiire și de nimicire, zi de întuneric și de beznă, zi de nori și de negură; zi cu sunet de trâmbiță și de strigăte de război împotriva cetăților întărite și a turmurilor înalte” (*Sofonie* 1, 14-16). Despre ziua aceea zice iarăși Domnul, prin același glas al profetului: „Peste puțină vreme, Eu voi cutremura cerul și pământul, marea și uscatul” (*Agheu* 2, 6).

Vedeți, noi venim și spunem: El a tulburat aerul și pământul n-a rezistat nici el; ce anume ar putea rezista când ceru-i tulburat? Și ce anume alta vor să ne spună evenimentele terifiante ce ne-au cuprins, căroră noi le suntem spectatori, dacă nu că ele sunt semnele prevestitoare ale mâniei ce va să vie? Este nevoie așadar să facem diferența între tribulațiile de acum și acelea care vizează cea din urmă zi, ca între un vestitor și un judecător plin de putere. De aceea, frații mei cei preaiubiți, țineți-vă trează conștiința și atenția la cele ce le-am rostit în această zi: corectați-vă viața, schimbați-vă moravurile, biruiți relele ispite și rezistați-le, și celor căroră le-ați căzut victimă, pocăiți-le în lacrimile voastre. Doriți-vă ziua acelei Judecăți veșnice cu aceeași nădejde cu care credeți în teama de rigoarea Sa și ați făcut deja cei dintâi pași.

Traducere de:

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

III. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Preotului Profesor Dr. Marcel Metzger

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, la propunerea Consiliului profesoral al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, a acordat titlul de *Doctor Honoris Causa* Preotului Profesor Dr. Marcel Metzger, de la Facultatea de Teologie Catolică din Strasbourg – Franța. Evenimentul s-a derulat în aula „Joan Mețianu” a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, luni, 10 ianuarie 2007.

Au participat: Înalț Prea Sfințitul Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, Dl. Prof. Univ. Dr. ing. Constantin Oprean, rectorul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, împreună cu alți membri ai Senatului, Dl. Col. Prof. Univ. Dr. Alexandru Baboș, rectorul Academiei Forțelor Terestre „Nicolae Bălcescu” din Sibiu, profesori și studenți ai Facultății de Teologie. Pr. Prof. Dr. Dorin Z. Oancea, decanul Facultății, a adresat un cuvânt de bun venit tuturor participanților la importantul eveniment, după care a prezentat ceea ce în limbajul academic constituie „*Laudațio*” (Cuvântul de elogiare) a personalității Monseniorului Dr. Marcel Metzger, profesor emerit al Facultății de Teologie Catolică din Strasbourg, Franța.

Dl. prof. univ. Dr. Ing. Constantin Oprean, în calitate de rector, a citit apoi, în limba latină textul Deciziei Senatului Universității „Lucian Blaga” de acordare a titlului de *Doctor Honoris Causa* distinsului profesor și prelat catolic, după care i-a și înmănat Diploma, moment în care Corala Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” a intonat imnul „*Gaudeamus igitur*”.

După ce a mulțumit pentru actul de înaltă cinstire, preotul prof. Dr. Marcel Metzger a susținut conferința cu titlul „*Liturghia – icoană a darurilor lui Dumnezeu*”.

În continuare, Dl. Prof. Univ. Dr. Ing. Constantin Oprean rectorul Universității „Lucian Blaga”, a ținut să motiveze decizia senatului, arătând că s-a avut în vedere prestigiul pe plan didactic, științific, administrativ și nu în ultimul rând ecumenic al celui încununat cu înaltul titlu academic. Domnia Sa l-a declarat pe eruditul preot și profesor francez drept „*membru al comunității universitare sibiene*”, exprimându-și totodată speranța într-o fructuoasă colaborare între cele două facultăți de Teologie: cea ortodoxă de la Sibiu și cea catolică din Strasbourg.

Înalț Prea Sfințitul Dr. Laurențiu Streza a adus mulțumiri Senatului Universității „Lucian Blaga” pentru receptivitatea la propunerea Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, de a fi acordat titlul de Doctor H.C. la două personalități eclesiastice binecunoscute în Europa: Cardinalului Dr. Christoph von Schönborn, primatul Bisericii

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Romano-Catolice din Austria, și monseniorului Marcel Metzger, profesor emerit al Facultății de Teologie Catolică din Strasbourg, Franța.

Î.P.S. Sa a evidențiat larga deschidere a proaspătului încununat cu titlul de *Doctor Honoris Causa* față de Ortodoxie, în general, și față de Ortodoxia românească, în special. Mulți tineri teologi români s-au bucurat de sprijinul susținut al profesorului Marcel Metzger. Prea Fericitul Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a obținut titlul de doctor în Teologie la Universitatea de științe umaniste de la Strasbourg, motiv pentru care a transmis prin Î.P.S. Mitropolit Laurențiu un mesaj de felicitare.

Având aceeași specializare ca și profesorul Marcel Metzger, și anume Teologia liturgică, Î.P.S. Sa a arătat că împărtășește o vie satisfacție de a fi împreună membri ai „Societas liturgica” din Fribourg – Elveția, societate în cadrul căreia activează teologi ortodocși, catolici și protestanți.

Făcându-se pomenire de studenți români care au urmat cursuri de specializare la Facultatea de Teologie Catolică din Strasborug, Pr. Prof. Dr. Dorin Z. Oancea, decanul facultății, a arătat că a fost încredințat de către P.S. Dr. Casian Crăciun, episcopul Eparhiei Dunării de Jos din Galați să transmită un mesaj de felicitare pentru ilustrul oaspete francez. Și P.S. Casian se numără între teologii români care s-au specializat la Strasbourg. A obținut acolo doctoratul în Teologie.

Pentru că s-a stăruit de către toți care au luat cuvântul, cu prilejul ceremoniei de care amintim, asupra faptului că mulți tineri teologi români s-au specializat în Facultățile de Teologie catolică și protestantă din Strasbourg, socotim a fi sugestiv faptul de a mai adăuga la numele menționate anterior încă alte câteva nume, cu rezonanță în Teologie românească. Amintim, astfel, în ordinea cronologică a anilor când au studiat la Strasbourg, nume precum:

- Onisifor Ghibu, fost profesor la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu și la Facultatea de Litere și Filozofie a Universității din Cluj;

- Mihail Bulacu, fost profesor la Academia teologică din Oradea și la Facultatea de Teologie din București;

- Laurențiu Busuioc, fost profesor de seminar la Neamț, profesor de Teologie la Academiile Teologice din Oradea și Caransebeș;

- Sofron Vlad, fost profesor și rector al Institutului Teologic Universitar din Sibiu;

- Haralambie Roventă, fost profesor la Facultatea de Teologie din București;

- Nicolae Neaga, fost profesor și rector la Institutul Teologic Universitar din Sibiu;

- Benedict Ghiuș, fost arhimandrit, profesor de seminar, asistent universitar, vicar patriarhal;

- Ioan G. Coman, fost profesor și rector al Institutului Teologic Universitar din București;

- Nicolae Ciudin, fost asistent universitar și lector la Institutul Teologic Universitar din Sibiu iar ulterior profesor și director al Seminarului Teologic din București;

- Vladimir Prelipcean, fost profesor la Institutul Teologic din Cernăuți și la Institutul Teologic Universitar din București;

Acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Preotului Prof. Dr. Marcel Metzger

- Constantin Pavel, fost profesor la Institutul Teologic Universitar din București;
- Antim Nica, fost episcop-vicar patriarhal și episcop titular al Episcopiei Dunării de Jos (Galați);
- Iustin Moisesescu, fost profesor de Teologie la Varșovia, Cernăuți-Suceava, București, mitropolit al Ardealului, mitropolit al Moldovei și Sucevei, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române;
- Nicolae Nicolaescu, fost profesor și rector al Institutului Teologic Universitar din București;
- Ioan Rămureanu, fost profesor de Teologie la Institutul Teologic Universitar din București;
- Dumitru Cristescu, fost consilier la Arhiepiscopia Bucureștilor;
- Florea Mureșan, istoric și fost profesor la Academia Teologică din Cluj;
- Petru Rezuș, fost profesor la Academia Teologică din Caransebeș și la Facultățile de Teologie Suceava și București;
- Haralambie Cojocaru, fost profesor de seminar și asistent universitar la Facultățile de Teologie Chișinău și București;
- Alexandru Ciurea, fost profesor la Facultățile de Teologie din Chișinău, Cernăuți-Suceava și București, iar mai apoi superior al Parohiei românești din Stockholm;
- Veniamin Micle, arhimandrit, fost asistent la Institutul Teologic Universitar Sibiu și mai apoi profesor la Seminarul Teologic din Craiova și la cel din București, unde a fost și director;
- Dumitru Radu, fost profesor de Teologie și prorector la Institutul Teologic Universitar din București;
- Ioan Mihălțan, fost profesor la Institutul Teologic Universitar din Sibiu și episcop al Oradiei.

Iată, un nor de mărturii, care justifică decizia Consiliului profesoral al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” și a Senatului Universității „Lucian Blaga” din Sibiu de a acorda titlul de *Doctor Honoris Causa* unui ilustru dascăl al prestigioasei instituții de învățământ universitar din Europa, care este Facultatea de Teologie catolică din Strasbourg – Franța.

După ceremonialul din aula facultății, Î.P.S. dr. Laurențiu, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului a oferit, la reședința mitropolitană, o recepție.

Convingerea unanimă, care s-a conturat la finalul evenimentului din ziua de 10 ianuarie 2008, a fost aceea că nu s-a încheiat o pagină din istoria relațiilor dintre Biserica Ortodoxă și Catholică, dintre instituțiile de învățământ teologic universitar ale acestor Biserici, ci că s-au deschis noi perspective.

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru ABRUDAN

Laudatio

Monseniorului Marcel Metzger, profesor emerit al Facultății de Teologie Catolică din Strasbourg

Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, are astăzi deosebita onoare de a acorda titlul de **doctor honoris causa** Monseniorului Marcel Metzger, afirmându-și astfel deschiderea teologică și vocația ecumenică dincolo de circumstanțele unor oportunități, cum a fost cazul anului trecut, an al Sibiului nu doar Capitală Culturală Europeană, ci și punct de referință al ecumenismului european, prin organizarea celei de a III-a Adunări Ecumenice Europene.

Cel omagiat universitar astăzi de către noi, Părintele Profesor Marcel Metzger, s-a născut la 28 August 1940 în Mulhouse, Haut-Rhin, o regiune care, mai ales în acei ani, consuma tensiuni politice și istorice care vor marca istoria Europei. Anii 1959-1967 și-i dedică studiului teologiei în două dintre instituțiile universitare remarcabile ale Strasbourgului, Facultatea de Teologie Catolică (1959-1964) și Institutul de Drept Canonic (1965-1967) pe care le va marca ulterior prin prodigioasa sa activitate universitară. Perioada iulie 1964 – octombrie 1965 reprezintă una dintre etapele maturizării sale umane, îndeplinindu-și stagiul militar în misiuni îndeplinite în Liban, într-o perioadă deloc limpede. Între 1967-1969 va urma cursurile Institutului Catolic de la Paris, în paralel, în 1968, obținând Doctoratul în Științe ale Religiei cu o teză care-l va impune în timp, purtând titlul „Liturgia Euharistică în Constituțiile Apostolice”, avându-l ca îndrumător pe renumitul Profesor Cyrille Vogel. În 1969, la finalizarea studiilor pariziene, va obține o specializare (master) în cateheză, anul 1982 aducându-i Doctoratul de Stat în Teologie catolică, cu o teză intitulată „Constituțiile Apostolice în opt cărți”, având același renumit coordonator de teză.

Activitatea universitară a fost dublată de o activitate misionar-pastorală relevantă, dovedind odată în plus că teologia academică nu poate fi completă fără latura ei duhovnicească, slujitoare. Astfel devine slujitor al altarului, din decembrie 1965 până în septembrie 1977, ca ajutor (vicar), iar mai apoi ca paroh în Strasbourg (oct. 1977 – nov. 1983), paralel desfășurând o largă activitate catehumenală în cadrul Direcției Învățământ Religios și în administrația Episcopiei Catolice din Strasbourg, susținând cursuri la nivelul colegiilor și liceelor din Strasbourg.

După două perioade scurte de experiență universitară (1970-1971 și 1976-1977), anul 1983 avea să-i aducă și numirea ca profesor al Facultății de Teologie Catolică din Strasbourg al cărui Decan devine în perioada 1991-1996, timp de cinci ani reprezentând la cel mai înalt nivel interesele renumitei instituții de cultură și teologie din capitala legislației europene. Din anul 1992 până astăzi îndeplinește onoranta funcție de Director al Institutului de Drept Canonic din Strasbourg, până în anul 2000 îndeplinind pe lângă diferite organisme catolice din domeniul dreptului canonic funcția de expert.

Evocând în acest moment solemn personalitatea distinsului Părinte Profesor, îl omagiem :

1. În primul rând pe **cercetătorul izvoarelor comune ale credinței**, care a readus dinaintea teologiei moderne, romano-catolică și ortodoxă deopotrivă, unul dintre cele mai limpezi documente ale tradiției patristice, „**Constituțiile Apostolice**” a căror ediție critică, traducere și adnotare teologică a realizat-o în renumita colecția *Sources Chretiennes* (vol. 320, 329, 336, Paris, 1985-1987), realizând, în 1992, *unica traducere a Constituțiilor în limba franceză* (cu o introducere și note admirabile).

Efortul traducerii și editării acestui monument patristic a fost dublat de efortul de diseminare a învățaturii apostolice în mediul academic european prin studii și articole de marcă. Reamintim, pentru frumusețea și coerența lor modernă studiile și articolele „La Didascalie et les Constitutions Apostoliques” (lb. fr., vol. *L'Eucharistie des premiers chretiens*, Paris Beauchesne, col. Le Point theologique, 17, 1976, pp. 187-210), „Mistero, liturgia ed evangelizzazione nelle Costituzioni apostoliche” (lb. it. în vol. *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, Bologna, Edizione dehoniane, 1996, pp. 205-218), „La resurrection dans les Constitution apostoliques” (lb. fr. în vol. *La resurrection chez les Peres, Cahiers de Biblia Patristica*, 7, Strasbourg, 2003, pp. 229-245), „La penitence dans la Constitutions apostoliques” (lb. fr. în rev. *Revue de Droit canonique* 34, vol. omagial Prof. C. Vogel, 1984, pp. 224-234). Remarcabil rămâne și studiul „Pages feminines des Constitutions apostoliques” publicat în volumul *Cossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Roma, 2000 (OCA 260), pp. 515-541.

Dovada contribuției Părintelui profesor la cunoașterea și adâncirea teologiei *Constituției apostolice* în contextul dialogului interconfesional, ecumenic și duhovnicesc deopotrivă, ne sunt participările sale la renumitele *Conferințe Saint-Serge*. Aici el a conferențiat începând cu anul 1985, publicând mai apoi, o serie de teme legate de monumentul patristic amintit, dintre care amintim: „Les benedictions des personnes et les elements dans les Constitutions apostoliques” (1987); „Le conversion dans les Constitutions Apostoliques” (vol. *Liturgie, conversion et vie monastique*, 1988, editat 1989, Roma, pp. 229-242); „L'homme selon l' Euchologe des Constitution apostoliques” (vol. *Liturgie et anthropologie*, 1989, Roma, 1990, pp. 199-214); „Liturgie, ethique et peuple de Dieu dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Liturgie, ethique et peuple de Dieu*, 1990,

Roma, 1991, pp. 239-256); „Le ministere de la predication dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *La predication liturgique et les commentaires de la liturgie*, 1991, Roma, 1992, pp. 177-191); „Une theologie de la lithurgie dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Mystagogie: pensee liturgique d'aujourd'hui et la liturgie ancienne*, 1992, Roma, 1993, pp. 227-241); „Le mariage dans le communaute et l'euchologie des Constitutions apostoliques” (în vol. *Le mariage*, 1993, Roma, 1994, pp. 227-241); „Ministeres, ordinations, clerge et laics dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Ordinations et ministeres*, 1995, Roma, 1996, pp. 189-209); „La creativite institutionnelle dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Liturgie et cultures*, 1996, Roma, 1997, pp. 143-170); „Liturgie et cosmos dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Liturgie et cosmos*, 1997, Roma, 1998, pp. 153-163); „La reconciliation entre les fideles, comme condition du baiser de paix dominical, dans les Constitutions apostoliques” (în vol. *Liturgie et charite fraternelle*, 1998, Roma, 1999, pp. 75-86); „Expressions Hymniques dans les Constitutions apostoliques” (1999, Roma, 2000, pp. 59-71); „Presidence et mediation dans l' euchologie des Constitutions apostoliques” (în vol. *La priere liturgique*, 2000, Roma, 2001, pp. 13-25).

Toate acestea l-au impus atenției generale a teologiei moderne, ca pe unul dintre cei mai activi cercetători ai fenomenului liturgic primar.

2. Îl omagiem astăzi pe **marele liturgist** care este Profesorul Marcel Metzger. Dincolo de titlurile amintite deja, mare parte relevante în raport cu cercetarea teologic-liturgică a Părintelui profesor, este necesar să amintim o serie de lucrări care l-au impus și atenției noastre, în vederea acordării acestui titlu academic.

În primul rând trebuie menționată munca de *recuperator de memorie liturgică* prin realizarea, în coloanele renumitei colecții *Typologie des sources de Moyen-Age occidental*, a lucrării *Les sacramentaires* (Brepols, 1994, 140), lucrare-sursă pentru cunoașterea textului liturgic de ev mediu și a mentalității liturgice din acea perioadă.

Două sunt însă lucrările care l-au impus în aria cercetătorilor și teologilor liturgiști : *Histoire de la liturgie, les grandes etapes* cu o ediție franceză apărută la Desclee de Brouwer, 1994, 230 p., urmată de ediții în limba italiană (Milano, 1996), americană (Collegeville, Minnesota, 1997) și germană (Paderborn, 1998), precum și *Histoire de la liturgie eucharistique*, apărută la Paris, Bayard-Edition, 2000, 164 p. cu o ediție în limba italiană (ed. Leumann, Torino, Elledici, 2003). Cultivând o teologie liturgică axată major pe textele Bisericii primare precum și pe direcțiile teologice pe care Vatican II le-a impus în lumea catolicismului modern, Părintele profesor insistă pe teologia liturgic-sacramentală comparată, concentrată pe recuperarea marilor texte liturgice ale creștinismului.

Desigur că aceste manuale sunt rodul unor cercetări și scrieri anterioare, ele beneficiind de cristalizarea intelectuală și maturizarea duhovnicească a autorului. Articole și studii anterioare semnalau deja direcțiile unor preocupări liturgice de excepție. „Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz fur die Gegenwart” (în vol. *Wie weit tragt das gemeinsame Priestertum?*,

Fribourg.Br, 1998, pp. 46-64); „A Eucharistic Lexicon” și „The History of Eucharistic Liturgy in Rome” care consemnează contribuția autorului la *Handbook for Liturgical Studies, The Eucharist* (Collegeville, Minnesota, 1999, pp. 1-8 și 103-131, cu o ediție italiană, 1999). Acestea sunt urmate de alte contribuții importante, cum ar fi: „Tradition orale et tradition ecrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques” în vol. *Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Roma, 2001 (OCA 265, pp. 561-611) sau „Evolution de la Liturgie a Rome autour de V^{ème} et VI^{ème} siecles” în vol. *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Munster, 2002 (LQF 88), pp. 187-208. Le-am consemnat pe acestea pentru că leagă numele celui omagiat astăzi, pe lângă numele ilustrului său îndrumător amintit deja de noi, Profesorul *Cyrille Vogel*, de numele și cercetarea unei pleiade de liturgiști europeni de marcă: Martin Klockener, Klemens Richter, Robert F. Taft, Gabriele Winkler, Albert Gerhards, Heinzerg Brakmann, C. Coulot, R. Heyer, J. Joubert, J. Getha, A. Lossky, M. Stavrou, Joseph Dore sau Benedikt Kranemann, nume de care se leagă în mare parte renașterea științelor liturgice astăzi.

Acestor studii și articole se adaugă altele care au constituit și constituie contribuții notabile, ca toate celelalte, inclusiv din punctul de vedere al teologiei ortodoxe. Notăm aici „Dieu, premier acteur de la liturgie” (în vol. *L'Eglise a venir. Melanges a Joseph Hoffman*, Paris, Le Cerf, 1999, pp. 149-172), „La place des liturges a l'autel” (în *Revue des Sciences religieuses*, 1971, pp.113-145); „La formazione della Grande Settimana. Prime testimonianze” (în *Rivista Liturgica*, LXXVI, Torino, 1989, pp. 512-528), „La priere eucharistique de la pretendue Tradition Apostolique” (în vol. *Præx eucharistica.*, vol. III, Studia I, *Ecclesia antiqua et occidentalis*, Fribourg, Academic Press, 2005 (coll. SF 42), pp. 263-280), „La grande leçon de la Tradition: la liturgie comme sommet et source” (în vol. *La Liturgie apres Vatican II (1963-2003)*, Cahiers de la Revue des Sciences Religieuses, 1, Strasbourg, 2005, pp. 19-35) sau „Les Psaumes dans la Liturgie chretienne” (în vol. *Les Psaumes, de la liturgie a la litterature*, Strasbourg Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, pp. 107-122).

Și la acest capitol merită amintită **deschiderea către Ortodoxie** a părintelui Metzger, care a colaborat cu bucurie la Conferințele de la Saint-Serge precum și la editarea unor volume de specialitate ale distinsei Facultăți de teologie ortodoxă pariziene. Dacă anterior am insistat pe contribuțiile sale la Conferințele Saint-Serge care vizau Constituțiile Apostolice, nu este lipsit de sens să amintim că în anii 1985, 1986, 1994, 2002, 2004 temele liturgice tratate de distinsul nostru omagiat, specifice de altfel întâlnirilor de la Saint Serge, au avut o importanță deosebită în deschiderea și menținerea dialogului ecumenic în acest domeniu. Două contribuții aveau să marcheze în mod deosebit această colaborare: „La dimension pastorale des ministeres” (în vol. *Thysia aineseos. Melanges liturgiques offerts a la memoire de l'archeveque Georges Wagner (1930-1993)*, Paris, Presses Saint-Serge, 2005, Analecta Sergiana, 2, pp. 207-227) și „La liturgie, source de la catechese” (în vol. *Le Feu sur la terre*.

Melanges offerts au Pere Boris Bobrinsky, Paris, Presses Saint-Serge, 2005, Analecta Sergiana, 3, pp. 19-35).

Toate aceste scrieri și deschiderile teologice care au decurs din ele au constituit un argument de necontestat al momentului pe care-l trăim acum cu deosebită emoție.

3. Omagiem astăzi **profesorul și omul deschiderii interculturale**. În **anul european al interculturalității** ne apare ca absolut necesar procesul acestei recunoașteri academice a unei personalități care a făcut din știința sa de carte și bucuria păstoririi poporului lui Dumnezeu unul din crezurile sale fundamentale. Jaloanele acestei ancorări pluridisciplinare ne sunt date nu doar de contribuția sa la traducerea în limba franceză, din limba germană (sub coordonarea renumitului *Francois Heim*), a unei părți a importantei *Nouvelle Histoire de la litterature latine*, 4, *L'age de transition* (apărută la Brepols, 2000, pp. 387-489), nici de efortul *traducerilor* amintite de noi anterior, ci și de încercarea de tâlcuire în limbaj modern, adecvat lumii de astăzi, a marilor teme ale teologiei pastorale, ale dreptului canonic sau pastoraliei catehumenale. Astfel Părintele Profesor a reușit să realizeze o serie de lucrări adresate marelui public, deloc ușor de satisfăcut, mai ales într-un spațiu cum este cel al Strasbourgului, creuzet de culturi și mentalități multiple. Lucrările sale, *Le Repas du Seigneur* (Strasbourg, 1997, 203 p.), *La force de chant* (un minunat album, Strasbourg, 1999, 60 p.), *Que ton Regne vienne. Jalons pour une spiritualite pastorale a l'intention des laics engages dans des taches ecclesiales* (Paris, Le Cerf, 1999, 235 p.) și *Les sources de la priere chretienne* (Ed. de L' Atelier, Paris, 2002, 141 p.) dovedesc deschiderea către pedagogia pastorală și spiritualitatea creștină comună celor două mari ramuri ale creștinismului istoric, dar și o cunoaștere a realității pastorale cu care se confruntă Biserica în orice spațiu al geografiei europene ar lucra, pentru Hristos și Evanghelia Sa. O cunoaștere venită din contactul cu oamenii, dincolo de spațiul rarefiat al academismului teologic.

Această deschidere este remarcabilă și în cadrul articolelor sale privind dreptul canonic precum și soluțiile catehetice pe care le propune teoreticienilor din domeniu și nu numai. Astfel sunt greu definibile încadrările stricte la o serie de articole, precum: „*Preêtres celibataires et pretres maries*” (*Supplement de la Vie spirituelle*, 73 (1965), pp. 208-224), „*Apports de l'histoire de l'institution penitentielle a la catechese*” (*Verite et Vie*, Strasbourg, 86, 1969-1970, no 620, pp. 11-24), „*Pour une catechese biblique*” (*Nouvelle Revue Theologique*, 94, 1972, pp. 1065-1088), „*Les choix pastoraux, nouveau terrain pour la theologie*” (*Nouvelle Revue Theologique*, 101, 1979, pp. 193-211), „*La funzione liturgica dell'iconografia: un'ipotesi*” (*Arte Cristiana*, 737-738, Milano, 1990, pp. 103-106), „*Liturgie, spiritualite et vie en Christ. Nicolas Cabasilas et Ignace de Loyola*” (*Revue des Sciences religieuses*, 1991, pp. 227-239), „*Les plus anciens temognages sur la liturgie du mariage*” (*Revue de Droit Canonique*, 42, 1992, pp. 215-236), „*L'importance de l'histoire pour le canoniste*” (*Revue de Droit canonique*, 47/1, 1997, pp. 21-39), „*L'Eglise dans la democratie. Les lecons de la tradition*” (*Revue de Droit canonique*, 49/1, 1999, pp. 9-37), precum și o serie de articole asupra *Dreptului canonic* în Franța actuală, asu-

pra victimizării prin sistematizare a teologiei dreptului canonic, treceri în revistă a cercetărilor de drept canonic oriental (*Revue de Droit canonique*, 53/2, 2003, pp. 409-429), o serie de foiletoane catehumenale semnate în *Connaissance des Peres de l'Eglise*, în *Esprit et Vie*, *Cahiers Evangile*, *Ecclesia Orans* (a Institutului *San Anselmo*, Roma), *Vie Spirituelle* și în alte publicații fac din scriitura Părintelui Profesor Metzger una dintre mărturiile vii ale nevoii de răspuns teologal la marile întrebări ale lumii în care trăim.

La acest aspect teologia liturgică propusă de cel omagiat astăzi, întreaga sa viață teologică și duhovnicească, componentei teoretice corespunzându-i, cu necesitate, o dimensiune mistico-ascetică reliefantă pentru viața omului societății de astăzi, corespunde temeiului pe care Facultatea noastră de Teologie Ortodoxă l-a așezat ca fundament acțiunii sale educațional-pastorale. În viziunea părintelui Metzger una dintre laturile dinspre care trebuie reconstruită unitatea creștină a bisericii și a lumii este aceea legată de liturgic, ca act al sinaxei creștine dar și al persoanei creștine, în particular. Motivarea unității de cult prin redescoperirea textelor euhologice fundamentale, recalibrarea discursului liturgic prin realizarea unei bune cercetări comparate, redescoperirea umanismului liturgic creștin ca antidot la falsele umanisme propuse de lumea modernă, dezvoltarea unei pedagogii pastorale legate de relația laic-biserică sunt numai câteva dintre aspectele majore ale cercetării celui pe care astăzi, ne bucurăm, îl așezăm în galeria marilor figuri ale teologiei moderne distinși de Facultatea noastră cu titlul de *doctor honoris causa*.

În puține cuvinte am parcurs dimensiunile unei vieți dedicate studiului și vieții în Hristos, omagiind nu doar specialistul ci și omul care este Părintele profesor Marcel Metzger. Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu și Universitatea „Lucian Blaga” îi aduc omagiul lor în această formă, decernându-i titlul de **doctor honoris causa**, mulțumind lui Dumnezeu care a pus astfel darul unei prietenii academice în slujba unității bisericilor și a identificării modelelor de care avem atât de multă nevoie în parcursul nostru uman și mântuitor.

Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin OANCEA

Liturghia ca icoană a darurilor lui Dumnezeu

Icoana lui Hristos

În Moldova, la Voroneț, la Vatra Moldoviței, la Sucevița, și cu siguranță în multe alte biserici românești și biserici bizantine din alte țări, icoana lui Hristos se află pictată în cupolă, la cea mai mare înălțime. Deși fixă prin însăși centralitatea locului, privirea lui Hristos vine totuși în întâmpinarea fiecărei persoane ce se găsește în biserică. Astfel, cu mult înainte de lansarea publicității moderne și de afișele ce ținutuesc cu privirea drept în ochi posibilul cumpărător, vechii iconografi își arătau iscusința de a înfățișa în chipul Mântuitorului această comuniune pe care o dăruiește fiecărui om ce se întoarce către El.

La Palermo și în împrejurimile sale, Monreale și Cefalu, această icoană a lui Hristos este pictată pe bolta absidei într-o manieră încă și mai pronunțată. Reprezentat în bust, Hristos Își deschide brațele învăluind întreaga biserică. În orice cupolă sau absidă, ca și în majoritatea icoanelor ce-L înfățișează, El ține în mână Sfânta Scriptură, fie închisă fie deschisă la un pasaj esențial din Evanghelii.

Pe iconostase, Hristos este reprezentat în centrul liturghiei cerești, iar cei aleși își întorc fețele către El. Privirea Îi este îndreptată spre adunare. Cu mâna Sa dreaptă îi binecuvântează, iar în stânga ține Sfânta Scriptură. Ansamblul acestor atitudini se regăsește aproape în toate diferitele înfățișări ale lui Hristos din icoanele din biserici. Reunirea acestor elemente exprimă vizibil și în cel mai expresiv mod cu putință „covârșitoarea bogăție a Harului Său” (Ef 2, 7). Căci prin Liturghie și prin Sfintele Taine săvârșite în aceste biserici astfel împodobite, se coboară „nemărginitul Har pe care Domnul l-a revărsat” peste poporul Său (2 Co 9, 14).

În această expunere, voi încerca să arăt că Liturghia concretizează tot ceea ce iconografia lui Hristos reprezintă, mai exact comuniunea cu Dumnezeu, ce duce la comunicarea deplină a vieții. Atât liturghia cât și iconografia au aceeași menire: liturghia săvârșește Sfintele Taine iar iconografia le înfăptuiește în mod practic pentru credincioșii ce se ating de icoane.

Notă de vocabular. Am utilizat cuvântul „liturghie” într-un sens general, pentru a denumi ansamblul practicilor cultului creștin. Centrul, culmea și izvorul acestuia este Euharistia, care este *liturghia* prin excelență. Biserica Latină a recunoscut în al II-lea Conciliu de la Vatican locul central al Euharistiei (*Decretul Presbyterorum ordinis* 5): „Iar Sfintele Taine, ca și toate tainele bisericești și tradițiile apostolice sunt toate legate de Euharistie și subordonate ei. Deoarece Euharistia concentrează

întregul tezaur spiritual al Bisericii, adică pe Hristos Însuși, Paștele nostru, Pâinea Vieții, Trupul care, înviat și dătător de viață prin Duhul Sfânt, dă viață oamenilor, invitându-i și întărindu-i să ofere, uniți cu El, propria lor viață, lucrare și întreaga creație. Observăm astfel cum Euharistia este izvorul și culmea propovăduirii: căci, în timp ce catehumenii sunt îndrumați treptat spre a participa la aceasta, creștinii, deja pecetluiți prin Taina Botezului și a Mirungerii, găsesc primind împărtășania inserarea lor deplină în Trupul lui Hristos.

1. O expresie a comunicării lui Dumnezeu

Tradiția iconografică a fixat un ansamblu de caracteristici ale icoanei lui Hristos, regăsite repetitiv în diferitele moduri de realizare: mozaicuri, picturi murale și icoane portabile. Doresc să expun într-un mod mai sistematic aceste caracteristici anunțate mai sus, dintre care enumăr patru:

evocarea condiției cerești a lui Hristos,
comuniunea la care cheamă prin privirea Sa,
gestul Măinii ce binecuvintează și
mesajul pe care îl proclamă.

1. Condiția cerească a lui Hristos

Hristos este prezentat în mandorlă, în aură. La Monreale și Cefalu, întregul fond aurit al absidei constituie mandorla lui Hristos. Aceasta semnifică condiția sa cerească actuală: Înviat, El e pentru totdeauna în slava lui Dumnezeu. Aureola cu Crucea glorioasă care e zugrăvită aici exprimă condiția de Împărat a lui Hristos și triumful Treierii, Paștelui Său prin Cruce. Locul central al icoanei lui Hristos în absidă, în cupolă sau pe iconostas, indică rolul său unic și desăvârșit de Mediator: El este „Αλφα și Ωμέγα”, „Capul Trupului”, „prin El și împreună cu El” etc. comunică Tatăl cu umanitatea, și tot prin El Biserica ajunge la Tatăl; El este „Îngerul” Tatălui. Toate acestea sunt exprimate în titlul de Pantocrator. Traducerea latină a acestui titlu este nesatisfăcătoare: *omnipotens*; iar în franceză : *tout-puissant* - Atotputernic. De fapt, ideea exprimată în greacă este aceea de stăpânire și orânduire-guvernare. Găsim o mult mai potrivită explicație a ei în slujba latină a vecerniei din data de 17 decembrie: „O, Duhule Adevărate al Celui de Sus, *Tu care stăpânești universul cu Atotputernicia și Mângâierea Ta*, învață-ne calea Adevărului, și vino Doamne și ne mântuiește pe noi!” (Antifone O)

2. O privire ce cheamă la comuniune.

În programele iconografice ale bisericilor, singura privire întoarsă către comunitate este cea a lui Hristos, la care se adaugă, în reprezentarea Născătoarei de Dumnezeu cea a Sfintei Fecioare Maria. Toți ceilalți sfinți sunt reprezentați din profil sau parțial doar trei sferturi. Această tradiție iconografică exprimă, nu doar locul central al lui Hristos, ci de asemenea și mai ales darul lui Dumnezeu către toți cei ce-și îndreaptă privirea spre Fiul Său, ființele cerești (*Fil 2, 10*), reprezentate în iconografie,

ca și fapturile pământești, prezente în adunarea liturgică: «toate sunt (trăiesc) prin El» (Lc 20, 38). Privirea lui Dumnezeu e viața și comuniunea cu El : «Iată ochii Domnului spre cei ce se tem de Dânsul, spre cei ce nădăjduiesc în mila Lui. Ca să izbăvească de moarte sufletele lor și să-i hrănească pe ei în foamete.» (Ps 32, 18-19; 101, 20). În cultura modernă, se vorbește în acest caz de comunicare: privirea stabilește comunicarea. Ori, cuvintele *comuniune*, *comunicare* și *comunitate* sunt foarte apropiate. Conform variațiilor de vocabular de la o limbă la alta, un cuvânt poate exprima adesea mai mulți termeni, cum e în greacă cuvântul *koinonia*, pe care în franceză îl traducem când prin *comuniune* când prin *comunitate*, alegerea fiind adesea dificilă, ca de exemplu în cazul traducerii pasajelor din Faptele Apostolilor, în prezentarea tinerei comunități apostolice (Fap 2, 42). Privirea lui Hristos ne poate evoca și aduce aminte toate relatările evanghelice despre care se face mențiune, de la chemarea lui Simon Petru (In 1, 42), până la întâlnirea tânărului, fidel observator al Legii (Mc 10, 21) și a lui Zaheu (Lc 19, 5).

3. Mâna lui Hristos

Icoana reprezintă gestul binecuvântării, care recapitulează tot ceea ce Biblia zice despre mâna lui Dumnezeu. Astfel sunt sugerate toate gesturile de creație, de vindecare și de bunătațe împlinită prin Hristos, înainte și în timpul venirii sale pe pământ. Psalmistul proclama deja: «Deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umplea de bunătațe» (Ps 145, 16). De fapt, în timpul venirii sale, Iisus a pus mâna Sa pe leproși, pe cei bolnavi și pe morți (Mt. 8, 3-15; 9, 18-25). El a întins mâna Sfântului Petru pentru a-l scoate din apă și a pus mana Sa pe copii pentru a-i binecuvânta. (Mt. 19, 13-15). Sfântul Pavel a expus tot ceea ce realizează binecuvântarea lui Dumnezeu pentru cei credincioși ai Săi: „Dumnezeu Tatăl ne-a binecuvântat prin tot felul de binecuvântări duhovnicești, în ceruri, în Hristos Domnul” (Ep 1, 3); aceste binecuvântări sunt descrise în cele ce urmează în epistolă. Mâna lui Dumnezeu era cu Sfântul Ioan Botezătorul (Lc 1, 66) și cu ucenicii (Fap 11, 21). De acum mâna lui Hristos este cu întregul său popor care se roagă lui Dumnezeu astfel: „Întinde mâna pentru a săvârși vindecări, semne și a ocroti prin numele Sfântului tău slujitor Iisus” (Fap 4, 30). Înaintea reprezentării mâinii lui Hristos, adunarea este îndemnată de către Apostol: „Smeriți-vă deci înaintea mâinii puternice a lui Dumnezeu, pentru că El vă înalță la vreme potrivită” (1 Pt 5, 6).

4. Mesajul

În reprezentarea lui Hristos ținând Cartea deschisă sau un sul, e înfățișat un text din Sfânta Scriptură expus pe două pagini. Textele cele mai frecvente sunt aceste versete : «Eu sunt lumina lumii », «Eu și Tatăl Una suntem», «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl», (In 8, 12; 10, 30; 14, 9), «Eu sunt Alpha și Omega» (Apoc 22, 13), «Vedeți că eu sunt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine» (Deut 32, 39) et «Iată, El este Dumnezeul nostru, în El ne-am pus nădejdea și El ne va mântui» (Is 25, 9-11). Alte inscripții figurează în fundalul reprezentării cu

inițalele Domnului și adesea cu numele cu care Dumnezeu S-a revelat lui Moise: «Cel ce este» (în greacă ω ὢν, *Ho ón*, Ex 3, 14). Deoarece în reprezentarea icoanei Hristos ține o carte închisă, e chiar ansamblul Scripturilor care este astfel semnificat, adică Cuvântul lui Dumnezeu.

II. Comuniunea realizată în liturghie

Tot ceea ce este reprezentat prin icoana lui Hristos și prin programele iconografice ale Bisericii este realizat și împlinit în și prin Liturghie. Voi expune pe scurt realizând o sinteză a expresiilor liturgice în textele sale care ele însele provin din Sfânta Scriptură. Voi relua cu alți termeni cele patru puncte dezvoltate cu referire la iconografie.

1. Condiția cerească

Liturghia creștină în totalitatea sa reprezintă venirea Domnului înviat la comuniunea Sa. Ea se sprijină pe promisiunea lui Hristos de a fi prezent „unde sunt doi sau trei reușiți în Numele lui” (Mt. 18, 20) și ea are ca model arătările Celui Înviat către Apostoli și către adunările creștine din epoca apostolică: prânzul de la Emaus și cel de pe malul lacului (Lc 24, 13-49; Mc 16, 14-18; In 21, 12-14; Fap 1, 3-8; 10, 41), darul Duhului Sfânt (In 20, 22), frângerea frățească a pâinii (Fap 2, 42).

Adunarea creștină se adresează lui Hristos în condiția Sa cerească, consecutiv Învierii Sale și Înălțării Sale de a dreapta Tatălui, așa cum ea a fost recunoscută de Sfântul Ștefan în vedenia sa (Fa 7, 55-60). În mod obișnuit cultul liturgic vorbește de Hristos și se adresează Lui cu numirile Învierii Sale. Aceasta e exprimat îndeosebi prin numeroasele saluturi ce delimitează celebrările: «Domnul să fie cu voi». Titlul de Domn este o proclamare a condiției divine a lui Hristos, așa cum ea a fost manifestată prin Înviere. Prin arătarea Sa către ucenici la Paște, Iisus s-a descoperit ca „prinz al vieții” (Fap 3, 15), iar mărturisirea de credință a Apostolului Toma este expresia cea mai sugestivă despre experiența Apostolilor (In 20, 28). Toată slujirea liturgică proclamă Învierea și recunoaște participarea celor Botezați la viața cea nouă (Col 3, 1) și la condiția de înviați. Expresia cea mai explicită în această privință este cea a anaforalei, care rememorează toată iconomia și recunoaște pe Hristos înviat stând de a dreapta Tatălui.

Ori, tot ceea ce proclamă și recunoaște astfel liturghia este făcut sensibil prin iconografie, care plasează împreună adunarea în vederea realităților nevăzute și transformă pe participanții sensibili în noua lor condiție de înviați.

2. Comunicarea divină în Liturghie

Apogeul comunicării lui Dumnezeu către omenire a fost atins prin Cina cea de Taină, ca prânz al comuniunii desăvârșite. Comunicarea se realizează prin cuvânt și prin participarea la aceeași hrană. Din punct de vedere antropologic, aceste două moduri de comunicare sunt foarte strâns legate. O mărturisesc diferite expresii, comparând cuvântul și auzul cu o mâncare – îmbucătură sau cu o băutură, ca de

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

exemplu: *a bea* – a soarbe cuvintele cuiva. Aceste analogii sunt frecvente în Biblie, îndeosebi la profeți și în Apocalipsă, cu tema cârții sau a sulului mâncat și care are gust de miere *Jr* 1, 9-10 ; *Ez* 2, 8-3,4 ; *Apoc* 10,8-10). Cuvânt și Prânz, acestea sunt întim legate, așa cum mărturisesc numeroasele învățături ale lui Iisus date în timp ce stătea la masă cu ucenicii (*Lc* 14 ; etc.), dar mai ales la Ultima Cină evocată în Evanghelia după Ioan, cu lungul discurs de adio (*In* 13-17).

La Conciliul Vatican II (1962-1965), Biserica latină a operat o veritabilă «conversie» a acestui subiect. Într-adevăr, în cursul Evului Mediu (sec VIII - IX), limba liturgică și cu ea lecturile biblice deveniseră de neînțeles pentru popor. Situația s-a agravat și mai mult după Conciliul de la Trident care, datorită unei reacții antiprotestante a menținut încă latina pentru lecturile biblice. Prin aceasta poporul catolic a fost ținut de a lungul secolelor departe de Cuvântul lui Dumnezeu. A trebuit să așteptăm Conciliul Vatican II pentru ca Cuvântul lui Dumnezeu să-și reia locul cuvenit. Vorbeam așadar de „două mese”, dar s-a recunoscut că era vorba de o aceeași masă: „Biserica dintotdeauna a venerat dumnezeieștile Scripturi cum a cinstit și Trupul lui Hristos, pentru că ea nu a încetat, mai ales în Sfânta Liturghie, de a lua pâinea vieții de la masa care este cea a Cuvântului lui Dumnezeu la fel de bine ca și Trupul lui Hristos și de a le prezenta credincioșilor” (Vatic. II, *Révélation* § 21) Aceasta este masa Domnului despre care vorbea Sfântul Pavel (*I Cor* 10,21).

3. Darurile lui Dumnezeu

În Sfintele Taine și în întregul Liturghiei, toate semnele revelate prin Evanghelia după Ioan găsesc realizarea lor actuală. Minunile de la Nunta din Cana (*In* 2, 11) și a pâinii vieții împărțită pe munte (*In* 6) se împlinesc în mod actual în Euharistie. Semnele descoperite lui Nicodim (*In* 3), femeii samarinene (*In* 2, 11), centurionului regal al cărui servitor era pe moarte (*In* 4, 54), cele ale paralizicului de la lacul Vitezda (*In* 5), a orbului din naștere (*In* 9) și a lui Lazăr (*In* 11) se împlinesc prin Botez. Ele sunt de obicei reprezentate de către iconografia din biserici.

4. Mesajul

Ansamblul lecturilor și al tuturor compozițiilor liturgice (rugăciuni, binecuvântări, imne, etc) proclamă în mod obișnuit și continuu mesajele primite prin Scripturi și prin Tradiția nescrisă primită de la Sfinții Părinți. Învățătura ne poartă spre ceea ce Dumnezeu a descoperit despre identitatea Sa, ne aduce aminte de Legământele, de toate darurile pe care le-a făcut omenirii pentru a o conduce la Viața în plenitudine și la fericire, de ocrotirea pe care El o asigură, etc. Această învățătură culminează în proclamarea Evangheliei, recunoscută ca și Cuvânt actual al lui Hristos către poporul Său.

Prin această punere în paralel a liturghiei și a iconografiei, aş vrea să arăt cum iconografia se află în slujba serviciului liturgic. Imaginea reunește un ansamblu de informații, pe care privirea le poate sesiza de o manieră globală, în timp ce scrisul le expune una câte una. Iată de ce se adaugă crochiuri, monstre exemplificatoare la

prezentările de arheologie, de arhitectură și chiar, ocazional, la cele de teologie! Cu siguranță, întâlnirea lui Dumnezeu nu e legată de un loc anume, pentru că slujirea liturgică cunoaște procesiuni și chiar euharistii în aer liber. Însă programul iconografic al bisericilor face ca adunarea liturgică să intre în mod direct în „Cortul Mărturieii” (Fap 15, 5 etc.).

Prin anumite particularități, iconografia comunică direct mesaje pe care slujirea liturgică nu le poate poclama de o manieră atât de evidentă. Așa e în cazul articulării între prezentul astăzi al lui Dumnezeu și alternanța perioadelor ciclurilor liturgice de peste an. De fapt, ciclul sărbătorilor derulează de a lungul anului o succesiune de amintiri legate de momentele iconomiei divine: Nașterea, Epifania, Ciclul Pascal și cel al perioadei Penticostarului, sărbătorile sfinților. Însă iconografia care ilustrează aceste praznice rămâne la locul ei tot timpul anului liturgic (în timp ce în Biserica Catolică, latinii aranjează un staul în biserici doar în perioada Nașterii pe care îl demontează imediat). De aici rezultă că iconografia transcende ciclul timpului și ilustrează prezentul astăzi al lui Dumnezeu: toate evenimentele reprezentate prin icoană se împlinesc în acest „astăzi” al slujirii liturgice: „Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia” (Lc 19, 9). Iconografia ilustrează prioritatea duminicii față de ciclul anual: Duminica este Paștele săptămânal, conform ritmului stabilit de Hristos cel Înviat (In 20, 19, 26), ziua euharistiei ca participare la masa cerească, este ciclul liturgic fundamental al Poporului lui Dumnezeu.

III. Reflecții istorice și teologice

Formele liturghiei și planurile iconografice stabilite în perioada medievală pot fi considerate rezultatul progreselor de peste secole. Dar, trebuie să recunoaștem că o nouă perioadă de creație se deschide pentru Bisericile noastre în aceste domenii și de o manieră mult mai largă pentru domeniul pastorației.

Progresul realizat de Biserici în expresiile liturgice și iconografice în câteva secole e enorm și paradoxal. Într-adevăr, în *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom*, anafora începe prin această proclamare a apofatismului:

„Tu ești Dumnezeu inexprimabil, incomprehensibil, invizibil, inaccesibil, Ființă veșnică, totdeauna același” [Trad. Henryk Paprocki, *Le mystère de l'eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris (Cerf) 1993, 555 p. 431.]

Totuși, reprezentările divine din cadrul programelor iconografice fac vizibil invizibilul și accesibil inaccesibilul. Epifania lui Hristos e cea care a permis transparența și comunicarea totală a lui Dumnezeu cu poporul său. Acest paradox explică totuși îndelungatul progres necesar dezvoltării iconografiei, și același lucru este valabil de asemenea pentru ritualul liturghiei. Reflecția creștină s-a efectuat de-a lungul secolelor, s-a lovit de opinii extreme, eretice, pentru a ajunge la un echilibru al credinței.

Pentru a înțelege importanța acestui progres, este util să luăm în considerare dificultatea prealabilă a limbajului uman de a exprima tot ceea ce se revelează în domeniul

relațiilor dintre persoane. Sentimentele sunt în ele însele invizibile, dar devin perceptibile prin semne; încă trebuie ca aceste semne să fie înțelese de diferiți parteneri.

Dificultatea este încă mai mare atunci când este vorba despre relațiile cu Dumnezeu. Cu siguranță profeții și trăirea poporului lui Dumnezeu au elaborat un prim limbaj al semnelor permițând comunicare cu Dumnezeu: curcubeul, stelele cerului și nisipul pentru Avraam, mana și Chivotul Legământului, etc. În continuitatea tipologică cu acest limbaj al primului Legământ, dar operând o prodigioasă depășire, Hristos Însuși a dat creștinilor noi semne, desigur mult mai expresive în comunicarea cu Dumnezeu, dar a căror semnificație a fost transmisă prin gesturile lui Hristos și practicile apostolilor: Cina Domnului, Botezul, adunările pentru împărțirea Cuvântului și Frângerea Pâinii (*Fap* 2, 42-47), punerea mâinilor (*Mc* 16, 18) și Sfântul Maslu (*Iac* 5, 14).

Prin punerea în lucrare a acestor semne ale lui Hristos și prin reprezentarea lor în icoane, liturgia și iconografia sunt Epifanie actuală a darurilor lui Dumnezeu și a comunicării Sale. Perdelele ușilor împărătești amintesc de o manieră continuă că aceste realități sunt invizibile, dar prin deschiderea lor, ele semnifică comunicarea lor prin venirea lui Hristos. Astfel comunicarea Tainei este o dezvelire progresivă, cum se poate constata în desfășurarea timpului istoriei.

1. Progresul în revelație: etapele iconomiei

Apostolul Pavel ne-a deschis calea reflecției teologice deoarece el vorbește de Taina lui Hristos: „Această Taină nu a fost împărțită oamenilor de demult cum este acum descoperită Sfinților Apostoli și prorocilor, în Duhul...” (*Ef* 3, 4). Apostolul ne invită să considerăm desfășurarea vremurilor și a etapelor istoriei, pentru a descoperi în acestea cum a progresat comunicarea lui Dumnezeu până la Apocalipsă.

Înainte de epoca profeților sau privați de un asemenea mesaj, oamenii căutau și caută încă bunăstarea într-o manieră empirică, cinstind divinitățile favorabile prin sacrificii sau elaborând căi ale înțelepciunii (budhismul). De trei ani, ca reacții la victimele tsunamiului, s-a putut constata că populațiile acestor regiuni interpretează încă catastrofele naturale ca efecte ale mâniei divinităților locale.

Ori, Marea Taină constă în bulversarea săvârșită prin iconomia divină: Apocalipsa, Revelația, vine în întâmpinarea eforturilor omenești împlinite pentru a ne uni din nou cu divinitatea. Prin inițiativele sale, Dumnezeu oferă infinit mai mult decât cerea umanitatea, și aceasta este darul comuniunii cu El. Rezultatul fiind de neînchipuit, îl putem rezuma în acești termeni: este iruperea Celui Viu într-o lume a morții, comunicarea Vieții, acțiunile lui Dumnezeu sunt dătătoare de viață, ele comunică viața.

2. Progresul în comunicarea lui Dumnezeu

Introducerea Epistolei către Evrei distinge clar două etape:

1. timpul profeților,
2. ultimele zile, ca Epifanie a Fiului lui Dumnezeu, Hristos.

În timpul profețiilor, Dumnezeu comunica prin Cuvântul său, păstrat în Lege și în Profeți (Lc 24, 44). Aceasta era deja o comuniune cu Dumnezeu, căci e scris în Deuteronom: „Cuvântul este aproape de tine, el e în gura și inima ta” (Deut 6, 6; 30, 12-14). Proximitatea lui Dumnezeu a devenit totală prin venirea Fiului său în lume și comunicarea a atins maximul ei, pentru că acest Fiu a luat loc la masă cu oamenii. Ultima Cină, este astfel momentul de convivialitate supremă, pentru că masa oamenilor devine masa lui Dumnezeu, cu comunicarea dublă prin Cuvânt (discuțiile) și prin alimentele devenite dumnezeiești.

3. Timpul Bisericii, în suflul Duhului: progresul liturghiei și al iconografiei

Cuvintele și faptele lui Hristos la Cină, așa cum ne sunt transmise de Evanghelii au fost sobre și simple. Ca urmare, în timpul Bisericii, slujirea liturgică și iconografia au dezvoltat și desfășurat, prin ansambluri rituale și programe de imagini, aspectele acestei comunicări, pentru a ilustra în măsura posibilului, multiplele dimensiuni și a exprima în gesturi și în imagine realizarea acestei comuniuni și comunicări. Voi evoca câteva aspecte ale dublei progresii, în slujirea liturgică și în iconografie.

Instituind riturile fondatoare, Cina Domnului și Botezul, Hristos le integrează în moștenirea iudaismului, de la care El primise atitudini și forme de rugăciune precum înălțarea privirii la cer (Mc 6, 41) și a mâinilor (1 Tm 2, 8), rostiri de binecuvântări (Mt 11, 25; 14, 19 etc.). Primele generații de creștini au înscris aceste rituri în propria cultură din care au preluat foarte curând unele practici evidente în epocă, precum ungerea cu untdelemn la Botez, investindu-le cu semnificații spirituale.

Ca urmare, ritualurile s-au îmbogățit. Pacea Bisericii a permis procesiuni exterioare și a favorizat adoptarea practicilor relevând ceremonialurile Curții. Creșterea numerică a obligat încadrarea, de acum înainte, a adunărilor, ceea ce a descoperit slujirea diaconilor, a diaconiștelor și a ipodiaconilor. În același timp, contemplarea tainelor inspira punerea în lucrarea a riturilor revelatoare, de acum ilustrând prin semne ceea ce se împlinea. Astfel, punerea unei părțicele din pâinea sfințită în potir a fost interpretată ca un semn al Învierii lui Hristos. De fapt, acest rit reunea semnele Trupului și Sângelui lui Hristos, în timp ce cele două componente ale Omului Hristos Înviat erau separate prin moartea pe cruce.

Iconografia trebuia să cunoască o progresie analogă celei din slujirea liturgică, dar cu un decalaj de mai multe secole, ale cărui cauze au fost multiple. Prima cauză are ca origine ezitarea creștinilor de a admite imaginile. Moștenitori ai iudaismului, ei nu puteau reprezenta invizibilul. A fost nevoie de debateri lungi și de grava dispută a iconoclasmului pentru ca teologii, dintre care Ioan Damaschin, să ajungă să justifice icoanele prin Întruparea lui Hristos. O altă cauză a întârzierii în dezvoltarea iconografiei ține în mod banal de imposibilitatea pentru creștinii primelor trei secole de a construi edificii stabile. Dar, începând cu perioada constantiniană, iconografia ia avânt și tradițiile se vor dezvolta. Reprezentarea lui Hristos în abside ne oferă un exemplu semnificativ. În primele realizări creștinii se mulțumeau să reprezinte Tronul Etimasiai, apoi Crucea plină de Slavă; la Ravena, în mozaicul grandios al Trans-

figurării din absidă, la Sfântul Apolinaire, Crucea este decorată și are în centru un medalion reprezentând Fața lui Hristos. Această tradiție avea să se împlinească în reprezentarea lui Hristos Pantocrator, evocată la începutul acestei expuneri.

Concluzii

În evoluția tradițiilor liturgice și iconografice, Evul Mediu a deschis pentru toate bisericile un timp de stabilizare. Însă în această perioadă, Biserica Apuseană a suferit efectele unei serii de derive care au desfigurat practica slujirii liturgice latine, în ciuda tentativelor câtorva concilii de a corija anumite efecte. Iată principalele cauze:

- puterea carolingiană a impus în întregul său imperiu ca mijloc de unificare o liturghie preluată de la Roma favorizând astfel centralizarea și uniformizarea tradițiilor liturgice;
- reforma gregoriană – Grigorie VII (1073-1085) – a sporit această deraiere, organizând papalitatea ca monarhie absolută;
- poporul a fost ținut departe de slujirea liturgică prin limba latină necunoscută și prin specializarea clerului; el a fost încurajat să caute mântuirea în rituri (în cultul moaștelor și în indulgențe).

Aceste deraieri au fost denunțate de către reformatorii secolului al XVI-lea, în-deosebi de către Luther și Calvin. Abia în secolul al XX-lea Biserica Romană a fost conștientă de gravitatea lor și a reunit un mare conciliu reformativ – Vatican II – în care primele decizii priveau în mod precis slujirea liturgică. Terenul fusese pregătit de către mișcarea liturgică anunțată încă de la mijlocul secolului al XIX-lea și deosebit de activă în timpul deceniilor ce au precedat conciliu. În acest context, artizanii mișcării liturgice au privit cu interes spre școlile liturgice ale Bisericii Răsăritene și acesta a fost începutul schimburilor benefice între tradițiile liturgice.

În acest spirit, Biserica Romană a recunoscut unilateral liturghia ca „culmea spre care tinde lucrarea Bisericii și, în același timp, ca izvorul din care curge întreaga sa vigoare” (*Constituția asupra slujirii liturgice*, § 10). O asemenea recunoaștere denotă că, de-a lungul secolelor, lucrurile nu au stat chiar așa. De aceea, ne putem întreba: în timpul acelor secole, ce altă realitate sau instituție era recunoscută în fapt ca „culme și izvor”? Nici un răspuns oficial nu a fost dat unei asemenea întrebări. Dar, după părerea noastră, Biserica romană a acordat primatul în primul rând doctrinei. În acest sens au fost create instituții, care continuă să funcționeze, fără a pune în discuție autenticitatea lor.

Chemările timpului nostru

Rămân multe de făcut și consider epoca noastră ca fiind o ocazie unică, căci ne aflăm într-o răscruce a istoriei în acest început de secol XXI, datorită situației cu totul unice în care se găsesc societățile și bisericile noastre din Europa. De fapt, se formează o cultură nouă extinzându-se la toate popoarele; este influențată de mobilitatea crescândă a persoanelor, de dezvoltarea accelerată a comunicațiilor, de inciden-

tele politice și sociale, de sfârșitul ideologiilor și de tirania schimburilor comerciale. Mentalitățile se transformă și în ceea ce privește modul de a gândi relația cu Dumnezeu, cu natura și cu ceilalți. Învățăturile Bibliei și tradițiile creștine, între care și cele ale slujirii liturgice, devin din ce în ce mai străine în fața acestor noi mentalități.

Toate bisericile creștine se găsesc în fața acelorași provocări. Circumstanțele prezentate ne invită la o împreună lucrare, ca într-un spirit ecumenic să le stăm împotrivă. Bisericele din Sibiu sunt deja lansate în această direcție prin marea Adunare Ecumenică din septembrie anul trecut.

Aș vrea să propun câteva teme privind în mod mult mai direct slujirea liturgică și iconografia. Este, în același timp, un strigăt de ajutor pe care îl lansez la adresa Bisericilor de tradiție orientală. De fapt, așa cum am evocat la începutul prezentei lucrări, la Conciliul Vatican II, Biserica Latină s-a angajat într-o vastă renaștere inspirată în mare parte de întoarcerea la Tradiția comună a primului mileniu. Însă reformele se izbesc de greutățile trecutului. Se produc întoarceri precum cea de după Conciliu II de la Niceea (787), deoarece curentul iconoclast a revenit atunci pentru o oarecare perioadă de timp la putere. Același lucru se întâmplă cu reforma liturgică contestată de către rezistența nostalgicilor, care speră în restabilirea vechiului Liturghier [Missel] al Conciliului de la Trident. Cu toate că Liturghierul [Missel] de la Conciliul II Vatican este rezultatul unei restaurări autentice și este mult mai apropiat de tradiția originilor decât cel din 1570, care era încă contaminat de deviațiile medievale.

Mai mult, cadrul vechi al celebrărilor în bisericile noastre nu poate fi total înlăturat sau modificat. El continuă să influențeze mentalitățile dacă nu suntem atenți la acestea. Și iată un exemplu, în domeniul iconografiei, altarul din Isenheim, cunoscut în întreaga lume. Compoziția sa se explică foarte bine prin destinație: el se găsea la origine într-un ospiciu unde erau îngrijiți bolnavii aflați în suferințe groaznice. Prezentarea suferințelor lui Hristos pe Cruce trebuia să îi vindece. Dar în dispunerea acestui altar, scena Răstignirii ocupă o suprafață dublă față de cea a Învierii. Aceste picturi sunt admirabile, dar ele reflectă exact tendințele Bisericii Latine, în care de-a lungul secolelor Răstignirea a fost pusă în valoare mai mult decât Învierea lui Hristos. Acest dezechilibru a avut repercusiuni în Teologia Euharistiei. Discuțiile dintre teologii greci și latini de la sfârșitul Evului Mediu s-au desfășurat în jurul unor asemenea probleme. Latinii au pus accentul pe ofrandă, prezentând participarea la Misă ca o asociere la sacrificiul lui Hristos și nu au dat decât puțină importanță în comentariile lor, roadelor Învierii lucrătoare prin împărtășanie

Un strigăt de ajutor

În ciuda acestor deficiențe teologice, de-a lungul secolelor, prinții și Bisericile Occidentului s-au considerat ca fiind singurii posesori ai adevărului și au vrut să impună și altora scolastica și catehismele lor. În aceste timpuri dificile, Bisericile din Orient se găsesc sub o dominație străină care pune limite expresiei și dezvoltării lor. Dar ne aflăm în timpuri noi, în care bisericile pot să se întâlnească față către față

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

pentru a progresa împreună printr-un dialog lucid în căutarea unei pastorale pentru vremurile noastre.

Bisericile latine pun accentul pe eforturile omenești și văd tainele ca ajutoare. Tradiția liturgică și iconografică a Bisericilor orientale, dimpotrivă, pun mai întâi în evidență darurile lui Dumnezeu. Mesajul liturghiei și iconografiei formează comunitățile creștine spre receptivitate, spre întâmpinarea Vieții și comuniunii oferite de Dumnezeu.

Traducere
Ierom. Dr. Vasile BÎRZU

Gânduri la adormirea întru Domnul a Prea Fericitului Părinte Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii

Ziua de 28 ianuarie a.c. a constituit pentru întreaga Biserică Ortodoxă, și în mod deosebit pentru Ortodoxia greacă, o grea încercare, datorată mutării la Domnul a Prea Fericitului Părinte Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii. Deși întreaga lume era conștientă că un astfel de eveniment devenise o problemă de timp, datorită înrăutățirii stării sale de sănătate, trecerea la cele veșnice a Prea Fericirii Sale a declanșat un val de emoție în interiorul tuturor Bisericilor creștine, ca și în culisele cancelariilor europene și nu numai.



Prea Fericitul Părinte Hristodulos Paraskevaïdis provenea dintr-o familie de refugiați din Adrianopol (estul Traciei), părinții săi fiind parte a schimbului forțat de populații ce a avut loc între Grecia și Turcia la începutul sec. XX. Familia i s-a stabilit la Xanthi, unde, în 1939, s-a născut Prea Fericirea Sa. Tatăl său, Constantinos Paraskevaïdis, a fost negustor și unul dintre cetățenii de vază ai orașului. A îndeplinit, printre altele, și funcția de primar (1946-1950), într-o perioadă în care Grecia era sfâșiată de lupte civile. Și-a adus familia în Atena, unde a considerat că va fi mai în siguranță. Aici, Prea Fericirea Sa, Arhiepiscopul Hristodulos, și-a urmat studiile primare și gimnaziale, urmând mai apoi timp de șase ani Liceul Leondion și, ulterior, Facultatea de Drept a Universității din Atena (1962-1967). În paralel a studiat și muzica bizantină la Conservatorul (Odeion) din Atena, unde a fost deosebit de apreciat pentru calitățile sale vocale.

Încă din anii copilăriei, Prea Fericitul Părinte Hristodulos a simțit o puternică vocație pentru preoție, având binecuvântarea de a-i fi sesizată și cultivată de personalități bisericești de mare ținută spirituală, cum era fostul mitropolit de Pireu, Înalt Prea Sfințitul Părinte Calinic. A primit tunderea în monahism la Mănăstirea Varlaam de la Meteora, iar în 1961, deși studiase numai dreptul civil, a primit hirotonia întru diacon. Dedicându-se predicării și instruirii catehetice, în 1965 a fost hirotonit preot și, datorită calităților sale oratorice, a fost numit predicator la Biserica „Adormirea Maicii Domnului” (Panaghitsa) din Paleo Faliro (Atena), unde timp de nouă ani s-a distins ca bun liturghisitor și îndrumător al tineretului. În anul 1968 a fost numit Secretar al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei, poziție în care timp de șapte ani și-a dovedit aptitudinile organizatorice și administrative. La vârsta de doar

35 de ani, în 1974, a fost ales, la propunerea vrednicului de pomenire Arhiepiscop Serafim al Atenei și al întregii Grecii, mitropolit de Dimitriada și Almiros.

Ca mitropolit titular de Dimitriada și Almiros, cu reședința la Volos, Prea Fericirea Sa a dat dovadă de o maturitate impresionantă, în ciuda vârstei sale relativ tinere. S-a dedicat reorganizării interne a Mitropoliei, a încurajat tinerii clerici să-și continue studiile și i-a încurajat pe tinerii cu vocație și pregătire corespunzătoare să îmbrățișeze misiunea preoțească. În timpul celor 24 de ani de slujire ca mitropolit titular a hirotonit peste 150 de clerici, promovând tineri în diferite responsabilități în cadrul administrației mitropolitane. Una dintre trăsăturile sale caracteristice a constituit-o efortul de reînnoire a structurilor interne ale Bisericii și readucerea lor în pas cu vremea. A înzestrat Mitropolia cu numeroase așezăminte sociale, centre de conferințe, a înființat Uniunea Oamenilor de Știință Creștini, Uniunea Social-Creștină, azile pentru bătrâni, Departamentul de solidaritate creștină pentru săraci. A ajutat mulți tineri aflați la studii, oferindu-le burse din partea Mitropoliei, a trimis mulți bolnavi în străinătate pentru a fi tratați sau operați, și-a asumat problemele oamenilor cu afecțiune profundă și părintească, nedând dovadă de dispreț sau aroganță.

Pe data de 28 aprilie 1998 a fost ales de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei în demnitatea de Arhiepiscop al Atenei și al întregii Grecii, ca al XIX-lea Arhiepiscop al Greciei, succesor al fostului Arhiepiscop Serafim. Ridicarea sa pe tronul de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe a Greciei a constituit șansa întăririi poziției Bisericii în societatea elenă, în interacțiunea ei cu realitatea contemporană.

Multiplele activități desfășurate de Biserica Ortodoxă a Greciei în timpul păstoririi Prea Fericitului Părinte Hristodulos, fie ele de natură pastoral-misionară, culturală, socială sau ecumenică, au cunoscut un reviriment nemaîntâlnit. Prea Fericirea Sa a condus cu succes Biserica Ortodoxă Greacă în noua lume a informației digitale, deschizând serviciul de internet al Arhiepiscopiei, cu pagină de internet și o bibliotecă digitală în nouă limbi, centrul de informare culturală în limba greacă și engleză etc.

Unul dintre punctele forte ale pastorației sale în noua sa demnitate l-a constituit relația directă, vie și dinamică pe care a știut să și-o cultive cu tineretul. La scurt timp după urcarea sa pe tronul arhiepiscopal al Greciei, toată lumea vorbea despre gestul noului Întâistătător de a apropia tineretul de Biserică „așa cum este, încă și cu cercei”, gest însoțit de invocarea iertării pentru tot ceea ce Biserica Ortodoxă nu reușise să facă în societatea greacă pentru a-și apropia tineretul. Pentru relevanța celor ce tocmai le-am afirmat, voi reproduce un scurt fragment din cuvântul rostit de Prea Fericitul Părinte Hristodulos la data de 9 mai 1998, în ziua întronizării sale: „...Iubiții mei tineri, vă cer iertare pentru ipocrizia unor slujitori..., de multe ori vă sfătuiam să pășiți pe niște cărări pe care noi înșine nu pășeam... V-am lăsat singuri în valurile Babilonului de astăzi...și totuși, spuneam că vă iubim... Copiii mei, astăzi, cel care vă vorbește ia asupra sa responsabilitatea dialogului cu voi și vă cere în mod smerit iertare!...” (înregistrarea audio a discursului său indică faptul că Prea Fericirea Sa plângea în timp ce spunea aceste cuvinte).

Într-o vreme în care clima bisericească din Grecia era aproape în întregime ostilă unor relații la cel mai înalt nivel cu Vaticanul, Prea Fericitul Părinte Hristodulos l-a invitat în 2001 pe Papa Ioan Paul al II-lea la Atena (4-7 mai 2001), onorând în 2006 și invitația Papei Benedict al XVI-lea de a vizita Vaticanul (12-14 decembrie 2006).

Prea Fericirea Sa s-a opus în nenumărate rânduri războiului din Kosovo, ca și încercărilor nereușite ale unor „europeni” de a pune la colț Biserica Ortodoxă în pământul binecuvântat al însoritei Ellade. A vorbit „cu timp și fără timp” despre rolul Bisericii Ortodoxe în Europa zilelor noastre, substituindu-i prin discursul său temeinic și pe cei care fie nu știau ce să spună, fie preferau să tacă. Prin felul său de a vorbi, Prea Fericitul Părinte Hristodulos a făcut auzită în lumea contemporană vocea cea una a Ortodoxiei, într-un fel cum foarte puțini prelați au știut să o facă.

Iată de ce, prin trecerea sa la cele veșnice, Prea Fericitul Părinte Hristodulos l-a să un gol în sânul Ortodoxiei, care cu greu va putea fi depășit. Rămâne însă icoana unui arhieru care și-a iubit țara, semenii și oamenii în general, într-un mod cu totul aparte. Aici putem aminti și nenumăratele burse de studii în Grecia acordate de către Prea Fericirea Sa unor tineri români dornici să studieze teologia și nu numai.

Unul dintre aspectele mai puțin fericite ale pastorației sale l-a reprezentat conflictul existent între anii 2000-2004 cu Patriarhia Ecumenică, conflict ce viza jurisdicția bisericească asupra „noilor teritorii” (zona Greciei de Nord, inclusiv Thesalia), jurisdicție care aparține Patriarhului Ecumenic. Conflictul a încetat în anul 2004, în urma medierii d-nei Marietta Ghiannaku, ministrul învățământului, nu înainte însă, ca Prea Fericitul Părinte Hristodulos să fie scos din diptice printr-o sedință solemnă a Sinodului Patriarhiei Ecumenice. Ulterior acestui eveniment, Prea Fericirea Sa și-a făcut mea culpa față de Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, peste toate așternându-se iertarea și relațiile de înțelegere reciprocă reluându-și iarăși cursul firesc.

Prea Fericitul Părinte Hristodulos se distingea de altfel, prin elocința și vasta sa cultură, nu doar atunci când trata teme teologice, ci și sociale, juridice etc. Om de slujire și de liturghie, prin excelență, credincios Tradiției, s-a angajat în dialoguri cu adversarii, făcând totodată din Sfânta Liturghie punctul central al vieții sale... A știut să combine Tradiția cu progresul, dogma cu dialogul și sfințenia cu simplitatea. O dovadă în acest sens este și opera sa teologică impresionantă. Amintesc doar câteva dintre volumele sale: *Creștinismul și problemele sociale*, Atena, 1979; *Biserica și drepturile omului*, Atena, 1983; *Rasismul: jefuirea sufletului omenesc*, Atena, 1985; *Transplanturile din punct de vedere creștin*, Volos, 1987; *Problemele Europei Unite și contribuția tinerilor creștini la rezolvarea lor*, Atena, 1991; *Drepturile umane ale minorităților religioase și naționale*, Atena, 1992; *Biserica în fața provocării SIDA. 8 puncte de convergență*, Atena, 1993; *Convenția de la Schengen în legătură cu drepturile umane și libertatea religioasă*, Atena, 1997; *Elenismul prozelitizat: Trecerea de la antichitate la creștinism*, Atena, 2005; *Sufletul Europei*, Atena, 2006 etc. În limba română, menționez volumul *Misiunea socială a Bisericii*, Iași, 2000, ca și

articolul „Ortodoxia și noua ordine a lucrurilor” *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2002, p. 98-101 (trad. Ștefan Toma), articol ce constituie unul dintre capitolele cărții *Prea Fericitul Părinte Hristodulos intitulat Al patrulea pilon*, carte apărută la Editura Kaktos din Atena, în 1997, ca și un interviu cu Prea Fericirea Sa, interviu publicat în *Învierea*, nr. 17(299)/1 septembrie 2002, p. 2.

Dacă Ortodoxia, în general, pierde prin mutarea la Domnul a Prea Fericirii Sale un Întâistătător, Ortodoxia românească pierde un prieten sincer și devotat. Prea Fericirea Sa a vizitat Biserica Ortodoxă Română de trei ori: o dată în 2000 și de două ori în 2003. Vizita din 20-23 mai 2000 a fost prilejuită de hramul Catedralei Patriarhale din București, de resfințirea vechii Catedrale Mitropolitane din Iași, ca și de acordarea a două titluri universitare. Respectiv, decernarea titlului de doctor honoris causa al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; ca și conferirea titlului de senator al Universității de Medicină și Farmacie „Grigore T. Popa” din Iași, la propunerea Facultății de Medicină din Iași.

A doua vizită a Prea Fericirii Sale în România a avut loc între 4-12 iunie 2003, ocazie cu care Președinția României l-a decorat cu ordinul Steaua României în grad de Mare Cruce, decernându-i-se și titlul de doctor honoris causa al Universității din Craiova, ca și al Universității de Medicină și Farmacie „Grigore T. Popa” din Iași. Cu această ocazie, Prea Fericitul Părinte Hristodulos a vizitat mai multe instituții de învățământ teologic, mănăstiri și așezăminte sociale din Mitropolia Munteniei și Dobrogei, Mitropolia Olteniei și Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

A treia și ultima vizită a Prea Fericirii Sale în România a avut loc între 13-16 octombrie 2003, în Mitropolia Moldovei și Bucovinei, ocazie cu care a participat la sărbătoarea Cuvioasei Parascheva, aducând totodată în pelerinaj o parte din osemintele Sfântului Dimitrie Izvorătorul de Mir de la Tesalonic. Vizita a mai fost prilejuită și de aniversarea a 100 de ani de la naștere, respectiv, 10 ani de la trecerea la cele veșnice a Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ocazie cu care a rostit o impresionantă cuvântare despre valoarea panortodoxă a gândirii sale teologice.

Viața și multiplele activități ale Prea Fericitului Părinte Hristodulos au început să ia o nouă turnură pe data de 9 iunie 2007, când se pregătea să viziteze Patriarhia Alexandriei, la scurt timp după un periplu misionar în nordul Greciei. Febra și durerile abdominale ce le acuza i-au determinat pe colaboratorii săi apropiați să-l forțeze să se interneze și, astfel, să-și anuleze deplasarea în Egipt. Internat la Clinica Universitară Areteio din Atena, i s-a depistat o tumoră canceroasă la intestinul gros și, mai apoi, în timpul operației, și la ficat. Lumea începuse să aducă flori în fața spitalului și să se perinde într-un pelerinaj fără sfârșit... Starea critică de sănătate în care se afla Arhiepiscopul Atenei era cunoscută de toată lumea, la dorința expresă a Prea Fericirii Sale. Speranțe au început să apară odată cu sosirea doctorului Andreas Tzakis, directorul Clinicii Jackson Memorial din Miami, o clinică specializată în transplantul de ficat. Încercător în șansa unui transplant la Miami, în Statele Unite, Prea Fericitul Părinte Hristodulos părăsește Clinica Areteio din Atena, pe 20 iulie

2007, vizibil slăbit și profund emoționat, în scopul pregătirii pentru deplasarea în Statele Unite. Spre Miami a decolat în data de 18 august 2007, de pe aeroportul militar Elefsinas din Atena, cu o aeronavă pusă la dispoziție de către guvernul grec. La Miami a așteptat 50 de zile până i s-a găsit ficatul compatibil. Înainte însă de a fi internat în clinică pentru pregătirea transplantului, începuse deja să cadă din punct de vedere psihologic, datorită nerăbdării. Aștepta transplantul pentru finalizarea intervenției, dorind foarte mult să se întoarcă în Grecia. Pe data de 7 octombrie a fost anunțat că transplantul a fost găsit, provenind de la un tânăr sănătos, victimă de accident. Intră imediat în operație, însă peste câteva ore, se constată extinderea metastazelor, fapt ce a făcut imposibilă realizarea transplantului. La scurt timp revine la Atena, unde urmează un tratament pe bază de chimioterapie, refuzând în mod constant să se interneze în spital, chiar și atunci când sănătatea începuse vizibil să i se deterioreze. A rămas în reședința sa de la periferia Atenei (Paleo Psihiko), unde rând pe rând, și-a luat rămas bun de la toți cei care au vrut să-l mai vadă...

Așa cum menționa un cotidian central elen, Prea Fericitul Părinte Hristodulos și-a presimțit moartea și a întâmpinat-o cu bărbăție și smerenie... Întrebat cum se simte, cu câteva zile înainte de a se muta la Domnul, de către un apropiat mitropolit al său, Prea Fericirea Sa a răspuns cu o voce stinsă și obosită cu câteva cuvinte din Ep. II Tim. „a venit vremea să plec din lume”. Un alt colaborator apropiat al său, care l-a vizitat cu câteva zile înainte de a muri, l-a auzit murmurând „Doamne, către Tine vin” și „Doamne, iartă-mă pe mine păcătosul și mă miluiește”. În după-masa zilei de duminică, 27 ianuarie a.c., situația i s-a îngreunat și a cerut să i se facă Sf. Maslu, care s-a săvârșit în camera sa, și el, întins, cu ochii închiși, însă cu deplină conștiință a faptului că ieșea din lumea aceasta, și cu toate acestea liniștit, în ciuda durerilor de care suferea, a primit cu emoție uleiul binecuvântat. Era deja pregătit să treacă din Biserica luptătoare în cea triumfătoare... În timpul orei două noaptea a început să aibă dureri și disfuncții ale respirației, doctorii și asistentele, ca și cei mai apropiați colaboratori i-au fost alături... La ora 5:15, în dimineața zilei de luni, 28 ianuarie a.c., în timp ce dormea liniștit, Prea Fericitul Părinte Hristodulos a trecut dincolo de timp, spre zorii Împărăției lui Dumnezeu... Potrivit doctorului său curant, d-l Dionisios Voros „Prea Fericitul Părinte Arhiepiscop a întâmpinat problema vieții și a morții într-un mod foarte aparte, așa spune de pe un nivel foarte înalt. Viața sa, confruntarea cu încercarea bolii sale și modul prin care a dat lupta nedreaptă cu moartea rămân moștenire prețioasă și exemplu pentru noi toți”. „Feriți cei ce-și trăiesc viața în perspectiva Învierii” este unul dintre gândurile pe care Prea Fericirea Sa le-a inserat în Mesajul de Anul Nou, mesaj citit de Prea Fericirea Sa și preluat de canalele media elene la cumpăna dintre ani, la ultima sa trecere dintr-un an în altul... Aceasta să fie și povăța pe care Arhiepiscopul Hristodulos ne-o adresează fiecăruia în parte, într-o vreme în care el însuși trăiește plenar din lumina Învierii...

Așa cum bine menționa Înalt Prea Sfințitul Părinte Ignatie, Mitropolit de Dimitriada și Almiros, Prea Fericitul Părinte Hristodulos a fost un vizionar, a creat perspectivele unei Biserici vii, libere, în situații de multe ori ostile și în vremuri

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

dicile. A vrut o Biserică al cărei cuvânt să aibă putere, o Biserică prezentă în societate și, desigur, o Biserică care nu-și uită niciodată Tradiția ei, o Biserică care știe să lucreze în prezent și să aspire la un viitor măreț. Iată, așadar, de ce Prea Fericitul Părinte Hristodulos lasă în urma sa imaginea unui ierarh pilduitor, a unui teolog iscusit, a unui om de cultură erudit, paradigmă vie pentru toți cei angajați în ogorul Domnului!...

Dr. Ștefan TOMA

Prea Fericitul Părinte Ieronim al II-lea, noul Întâistătător al Bisericii Ortodoxe a Greciei

Din data de 7 februarie a.c., Prea Fericitul Părinte Ieronim al II-lea este noul Arhiepiscop al Atenei și al întregii Grecii. Prea Fericirea Sa a fost ales în această nobilă slujire de către ierarhia Bisericii Ortodoxe a Greciei, cu 45 de voturi din totalul celor 74 exprimate, devenind astfel cel de al XX-lea Arhiepiscop al Atenei și al întregii Grecii.

Prea Fericirea Sa (în lume Ioannis Liapis) s-a născut în localitatea Inofita Viotias în 1938. Este absolvent al Facultății de Filozofie (Secția Arheologie) și al Facultății de Teologie a Universității din Atena. A fost bursier al Fundației de Stat pentru Burse (IKY) pe perioada specializării sale în Bizantinologie. Din acest motiv, s-a deplasat la Graz (Austria), mai apoi la Regensburg și München (Germania), unde și-a desăvârșit studiile postuniversitare.

A predat ca asistent universitar la Societatea de Arheologie din Atena, și ca filolog la Facultatea Leondio din Nea Smirni, părăsind cariera universitară odată cu intrarea în cler.

A fost protosinghel al Mitropoliei de Teba și Levadia (1976-1978), egumen al Mănăstirilor Schimbarea la Față a Mântuitorului Săgmeta (1971-1977) și a Cuviosului Luca (1977-1981), secretar al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei (1978-1981). În anul 1981 a fost ales în unanimitate de voturi în demnitatea de Mitropolit de Teba și Levadia. A fost membru al Comisiilor de Educație Bisericească, de Patrimoniul Bisericesc, de Relație a Bisericii cu Societatea, de Burse, îndeplinind și funcția de vicepreședinte al postului de radio al Bisericii Greciei.

În timpul păstoririi Prea Fericii Sale ca Mitropolit de Teba și Levadias, Mitropolia care l-a avut păstor mai bine de trei decenii a fost prima Mitropolie în Biserica Ortodoxă a Greciei în ceea ce privește numărul de clerici cu cel mai înalt nivel de pregătire (82 din cei 110 clerici sunt absolvenți de studii universitare în teologie sau dețin și o a doua specializare: filologi, doctori, arhitecți, paleografi, economiști etc.).

Prin purtarea de grijă a Prea Fericii Sale, în Mitropolia de Teba și Levadia au fost refăcute, reînființate sau ctitorite mai multe mănăstiri, în prezent existând șase mănăstiri de călugări și cincisprezece de maici. Între acestea se disting mănăstirile istorice Cuviosul Luca, săgmeta, Cuviosul Serafim, Makariotissa, Evanghelistria și Ierusalim.



ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Prea Fericirea Sa a scris multe articole, studii și cărți cu conținut teologic, social și istoric, dintre care *Monumentele Medievale ale Eviei* a fost premiată în 1970 de către Academia Atenei.

Pe tărâm social, pastorația Prea Fericirii Sale s-a remarcat prin înființarea și susținerea necondiționată a numeroase case de copii, internate, azile pentru bătrâni, centru de ajutor pentru narcotici, centru de sprijin pentru emigranți, ca și un centru de studii istorice și arheologice. A fost preocupat îndeaproape de înființarea și susținerea cercurilor duhovnicești parohiale, de asociațiile de tineret și reprezentarea acestora la nivel parohial. A înființat Centrul de Studii pentru Istorie și Cultură din Viotias, care își desfășoară activitatea în colaborare cu Universitatea din Durham și Cambridge. A înființat centrul de conferințe al Mitropoliei de Teba și Levia, unde periodic au loc congrese naționale și internaționale, un centru de informare în problema protecției mediului etc.

Datorită tuturor celor menționate anterior, a fost distins cu titlul de Doctor Honoris Causa de către Facultatea de Medicină a Universității din Craiova, Prea Fericirea Sa fiind și președintele Asociației Grecești de Cardiologie.

Pe data de 7 februarie a. c. a fost ales așadar, de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei ca succesor al vrednicului de pomenire Arhiepiscop Hristodulos, ca Întâistătător al Bisericii Ortodoxe a Greciei.

Pe data de 16 februarie a.c., la ora 11:00, în catedrala Arhiepiscopiei Atenei a avut loc slujba de întronizare a Prea Fericitului Părinte Ieronim al II-lea. La acest eveniment au luat parte toți membrii Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei, alături de delegațiile tuturor Bisericilor Ortodoxe surori, a celorlalte Biserici creștine, membrii guvernului de la Atena, președintele Greciei etc. Din delegația Patriarhiei Române la acest eveniment au făcut parte Î.P.S. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, P.S. Dr. Ciprian Câmpineanu, episcop-vicar patriarhal și P.C. Arhim. Timotei Aioanei, exarh cultural al Arhiepiscopiei Bucureștilor. Îndată după ceremonia de întronizare a avut loc recepția oficială dată cu această ocazie, ca și întâlnirea personală a Prea Fericitului Părinte Ieronim al II-lea, la Arhiepiscopia Atenei, cu fiecare delegație în parte prezentă la întronizarea sa.

Cu un deosebit interes a fost așteptat cuvântul festiv de întronizare al Prea Fericitului Părinte Ieronim al II-lea, la care ne vom referi în cele ce urmează. Cuvântarea Prea Fericirii sale a fost structurată pe patru direcții extrem de clare. Pornind de la înțelegerea unei relații vii și dinamice a Bisericii cu societatea, de la înțelegerea unei Biserici active în raport cu problemele reale ale oamenilor, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe a Greciei s-a referit la relația cu tinerii, la revigorarea dimensiunii culturale a neolinismului contemporan, la grija pentru oamenii aflați în nevoi, ca și la o seamă de intenții care-l stăpânesc în calitate de președinte al Sf. Sinod al Bisericii Greciei.

Potrivit Prea Fericirii Sale, Biserica „nu are dreptul să tacă și să fie indiferentă la cele câte îi chinuiesc pe oameni, fie că este vorba de mici probleme de subzistență, fie de problemele majore ale societății în care trăiesc. Noi nu suntem politicieni,

ci slujitori bisericești. Suntem după har și îndatorire purtători și exponenți ai harismei profetice a preoției. Sensul profeției însă, nu este să prevezi viitorul, ci să descoperi în Duhul Sfânt câte rănesc în prezent adevărul și subminează viitorul, calitatea vieții oamenilor și mântuirea lor”.

Cu un deosebit patos, Prea Fericitul Părinte Ieronim al II-lea s-a adresat tinerilor: „Copiii mei: în primul rând doresc să vă reînnoiesc invitația fericitului înaintaș al meu în scaun, a Arhiepiscopului Hristodulos, care v-a chemat să veniți în Biserică fără prejudecăți, idei preconcepute și supoziții. Vă încredințez și eu că ceea ce e nevoie e doar să nu uitați că Biserica este casa voastră, căminul vostru părintesc. Nu avem nevoie de intermediari și invitații speciale... Eu, Arhiepiscopul, adică părintele vostru spiritual, și împreună cu mine toți clericii, nu avem dreptul să încetăm de a vă invita. Trebuie să ieșim primii în drum și să vă întâlnim. Nu ajunge să vă reinvităm, ci să venim noi primii alături de voi. Iubiții mei copii, vreau să ne întâlnim personal... Ceea ce în mod deosebit doresc este să vă aud decât să mă auziți. Iar voi să vă faceți simțită prezența și cuvântul cunoscut în viața Bisericii noastre. Eu voi încerca să fiu deschis față de voi, și diafan, pentru a se zări în spatele meu Stăpânul vieții cel Răstignit. Singurul Care iubește într-atât, încât nimeni nu poate să se opună iubirii Lui. Și încă ceva. Biserica este casa voastră. Și când o vedeți arzând de nepăsările și nevredniciile noastre, nu stați alături în mod simplu criticând. Intrați înăuntru pentru a salva tot ceea ce putem din tezaurul prețios al moștenirii noastre spirituale. Haideți în casa voastră pentru a o reînnoi și reclădi împreună”.

În continuare, Prea Fericirea Sa s-a referit la stimularea culturii neoeolinismului contemporan, chemându-i pe cei responsabili la o împreună redescoperire a sevelor care i-au hrănit pe înaintașii neamului grec, cei care au născut cultura pe care Grecia astăzi o moștenește. A vorbit despre o reîntâlnire a Bisericii cu creativitatea umană în scopul îmbogățirii tezaurului cultural pentru generațiile ce vor urma.

După cum am menționat anterior, o altă problemă abordată a constituit-o grija pentru cei încercați, pentru cei aflați în suferință. Potrivit Prea Fericirii Sale „nu există durere umană care să fie posibil să ne lase indiferenți... Biserica nu Îl slăvește pe Dumnezeu numai prin imne, ci în primul rând făcând cunoscută prezența și iubirea Lui în orice situație, acolo unde durerea și încercările rănesc sau amenință nădejdea cu dispariția. Chem așadar poporul lui Dumnezeu, turma cea încredințată de Domnul, adică pe dumneavoastră, pe toți: pe cei credincioși și pe aceia care se declară necredincioși, să ne întâlnim în jurul Sfintei Mese, acolo unde se experiază marea Tainelor, și să ne unim puterile, pentru a face din iubire și unitate mod de viață, astfel încât Sfânta Liturghie să continue în viața noastră de zi cu zi și să devină prin noi izvor de consolare și de jertfă a noastră față de tot fratele aflat în suferință”.

Nu a lipsit din mesajul Prea Fericirii Sale focalizarea pe nucleul vieții parohiale: „Îmi doresc, mă rog și vă rog să vă preocupați astfel încât, în pustiul Atenei să existe o mică oază pentru tineret în fiecare parohie... Este urgent și necesar ca în fiecare colț de pământ atenian să existe o parohie vie, care să arate în orice fel posibil, că Hristos a înviat, și de aceea oamenii pot să găsească acolo bucurie, consolare,

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

sprijin, sens vieții lor, și să trăiască viața de zi cu zi cu certitudinea că moartea a fost învinsă, că „Hristos a înviat și viața stăpânește”.

Un alt aspect din mesajul Prea Fericirii Sale s-a referit la felul cum înțelege să slujească Biserica Ortodoxă Greacă, în calitate de președinte al Sf. Sinod. În acest sens, Prea Fericirea Sa a subliniat nevoia întăririi duhului sinodal în hotărârile ce urmează a fi luate, la reluarea unei relații de suflet cu Patriarhia Ecumenică, la rolul acesteia în menținerea unității Bisericilor Ortodoxe, ca și la menținerea relațiilor frățesti cu celelalte Biserici Ortodoxe etc.

Cunoscut de cei apropiați ca un om al echilibrului, al consonanței între cuvânt și faptă, cumpătat, smerit, Prea Fericitul Părinte Ieronim al II-lea a creat în jurul său nimbul trăirii măreției credinței în mod discret, în preajma celor oropsiți. Pe bună dreptate s-a și afirmat că odată cu alegerea sa ca mitropolit de Teba și Levia, a transformat casa episcopală în azil de bătrâni.

El însuși a și declarat într-un interviu acordat ziarului *Ethnikos Kirikas* (ediția din 9 februarie) al comunității grecești din Statele Unite ale Americii, că nu și-a dorit și nu a luptat pentru slujirea în care prin voia lui Dumnezeu se află acum, fiind voinea majorității ierarhiei, care l-a votat, și care a văzut în persoana sa un succesor al vrednicului de pomenire Arhiepiscop Hristodulos.

Prea Fericirea Sa a afirmat că va conduce destinele Bisericii Ortodoxe a Greciei în mod sinodal, în deplină înțelegere cu membrii Sfântului Sinod și că nimic din ceea ce se va hotărî în ședințele sinodale nu-i va aparține în mod exclusiv, fiind rezultatul înțelegerii depline a întregii ierarhii. „Biserica este întotdeauna în mers. Conducători nu sunt oamenii, nici eu nu sunt conducător al Bisericii, ci Hristos este conducătorul. Noi suntem persoanele care venim și slujim Biserica. În funcție de modul în care ne jertfim, de personalitatea noastră, și în funcție de comportamentul nostru sunt și problemele vieții bisericești. Hristos este Același, Își iubește Biserica Sa, îi iubește pe credincioși. Comportamentul nostru este cel care creează o atmosferă bună sau neplăcută”.

Îi dorim Prea Fericirii Sale mulți ani în nobila slujire de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe a Greciei, fiind încredințați totodată, că relațiile prietenești între Ortodoxia greacă și cea română vor cunoaște cel puțin aceeași intensitate ca până acum.

Dr. Ștefan TOMA

IV. RECENZII

Carmen Maria Bolocan, *Catehetica și Didactica Religiei – interferențe și deosebiri*, Editura Sfântul Mina, Ed. 2, Iași, 2008, 304 p.

Dintre multele lucrări care sunt necesare reconstruirii discursului modern al teologiei românești, în raport cu cerințele dialogului interdisciplinar, fără îndoială că cele care privesc educația creștină și comunicarea se află printre cele de *primă linie*. După cum remarcă Părintele Profesor Dr. Ioan C. Teșu, în Prefața lucrării, „*convingerea pe care o are permanent autoarea este aceea că educația constituie o adevărată artă, a cărei finalitate nu este doar acumularea de cunoștințe bogate, ci mântuirea sufletului. Rolul lui este acela de a forma caracterul, din perspectiva valorilor veșnice. De aceea și scopul esențial al lucrării se descoperă a fi sublinierea centralității actului educațional și responsabilitatea tuturor factorilor implicați în desfășurarea lui, importanța lui pentru împlinirea umană.*” (pg. 8)

Departate de a fi o lucrare programatică, *Catehetica și didactica religiei*, propusă de Carmen Maria Bolocan, se constituie într-o lucrare de recalibrare a conținutului propus de cele două ramuri ale teologiei practice în arealul educațional, nu doar academic ori universitar propriu-zis, cât pastoral-misionar actual. De aici și o oarecare disipare a discursului, pornind de foarte departe în limpezirea surselor filosofice, retorice, scripturistice ori patristice, psihologice ori pedagogice din care este alcătuită sensibilă țesătură interdisciplinară a Catehetei și a Didacticii creștine.

Partea întâi a lucrării, *Introducere în Catehetică*, caută să epuizeze elementele de lingvistică și analiză semantică legate de Catehetică (Noțiunea de catehetică, familia ei lexicală și explicarea lor evanghelică, pp. 11-14; Catehetica – știință și disciplină a teologiei practice, pp. 15-18) căreia se adaugă un larg excurs în istoria conceptelor legate de educație și cultură educațională. Intitulat larg *Om și posibilitatea educației în gândirea marilor filosofi ai antichității* (pp. 19- 50), capitolul propune identificări ale antropologiei educaționale ale filosofilor antichității, legând mai apoi aceste construcții conceptuale de aceea legată de antropologia religiilor revelate (pp. 51-59). Acestei părți de filosofia educației, autoarea adaugă teme generale introductive obligatorii în discernerea contextului educațional creștin: *Principii fundamentale în activitatea de catehizare* (pp. 59-63); *Mântuitorul Iisus Hristos, Învățător* (pp. 63-70); *Metode de învățământ utilizate de Mântuitorul Iisus Hristos* (pp. 71-78); *Activitatea catehetică și misionară din veacul apostolic reflectată în scrierile canonice* (pp. 79-88); *Activitatea catehetică din veacul apostolic reflectată în scrierile necanonice ale Părinților Apostolici* (pp. 89-116). Un subcapitol privitor la *Catehumenat* încheie această primă parte a lucrării.

Partea a doua, intitulată larg *Catehetica și Didactica religiei*, analizează principiile didactice și pedagogia creștină care au marcat istoria catehumenatului creștin de-a lungul secolelor. Astfel sunt cercetate sintetic *Școala catehetică din Alexandria* (pp. 131-158), *Școala catehetică din Antiohia* (cu insistență, corectă, pe opera Sfântului Ioan Gură de Aur), (pp. 159-190), *Școala neo-alexandrină* (marcată de contribuțiile Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nissa), (pp. 191-240), *Școala tradiționalistă*, (pp. 241-160), *Școala Siriacă sau școala Perșilor. Sfântul Efreim Sirul* (pp. 261-164), *Școala Apuseană-Africană. Fericitul Augustin* (pp. 265-281). Această a doua parte se încheie cu o scurtă analiză a coordonatelor fundamentale ale formării creștinului în tridimensionalitatea *Psihologie – Educație – Instrucție*, parametrii formali ai dezvoltării spre Didactică a lucrării catehumenale (pp. 281-285).

Cum am arătat, nu avem de a face cu o carte deschizătoare de linii noi în cercetare, ci cu o lucrare marcată de asidua reasezare în valori fundamentale creștine a căutării identității Cateheticii ca știință de frontieră, eludată adeseori de pedagogia modernă care caută modele noi prin orizonturi care au ratat de mult educarea copilului în favoarea cabotinismului de termeni, derutată de tot felul de alinieri la valori educaționale care n-au nimic de a face cu Hristos Domnul, Stăpânul sufletelor pruncilor de oriunde și dintotdeauna. Limpede și smerit, discursul lui Carmen Bolocan se înscrie în efortul, vast și coerent, al științei catehumenale românești de a-și redescoperi fundamentările. Și o face bine.

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Christoph Marksches (editor), *Hans Freiherr von Campenhausen – Weg, Werk und Wirkung, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, vol. 43 (2007). Heidelberg, 2008, 114 p.

Micul volum este dedicat vieții, activității și influenței operei istoricului bisericesc Hans Freiherr von Campenhausen (1903-1989) [numele îi va fi prescurtat de acum înainte în această recenzie prin HFK] care la 3/16 decembrie 2003 ar fi împlinit o sută de ani. Volumul cuprinde prelegerile rostite la data 10 decembrie 2003 în cadrul unui simpozion dedicat lui, organizat de Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg în aula Veche a Universității Carl Ruprecht, simpozion la care am avut onoarea să particip și eu în calitate de bursier în Germania și doctorand.

Prima prelegere aparține lui Christoph Marksches, al treilea urmaș al lui HFK la catedra de teologie istorică a Facultății de Teologie Evanghelică din Heidelberg. Domnia sa a semnat, în calitate de editor, *Cuvântul înainte* (p. 7-8) al prezentului volum. Prelegerea sa poartă titlul *Trecutul, prezentul și viitorul istoriei ideei – despre opera lui Hans von Campenhausen* (p. 9-27) și debutează cu un citat dintr-un

discurs rostit de acesta la 22 noiembrie 1946 în care afirma că istoria bisericească „nu este o specialitate științifică de sine stătătoare; obiectul ei este, prin ceea ce are de spus lumii, în mod intrinsec și în toate timpurile, legată de lume ... ea nu este istorioară (Winkelgeschichte), ci istorie a întregii umanități în întâlnirea și confruntarea ei cu cuvântul lui Dumnezeu.” (p. 9). Prelegerea își propune să prezinte în ce fel a explicat HFK legătura interioară între istoria bisericească și istoria universală și cum a așezat el trecutul prezentului, „ca și cum s-ar fi întâmplat ieri” (o expresie a lui HFK), ca și trecut prezent și nu ca și prezentă trecută. Teza autorului este că „HFK a încercat să explice legătura interioară între istoria bisericească și istoria universală prin aceea că în munca sa de istoric a încercat să prezinte mai ales istoria ideilor, mai exact acele idei care au influențat nu numai creștinismul ci întreaga dezvoltare istorică universală.” (p. 11). HFK nu a folosit noțiunea de „istorie a ideilor” pentru că astfel s-ar fi creat o apropiere nepotrivită de Erich Seeberg și discipolii săi, însă în monografiile și studiile sale a tratat diferite „idei istorice” precum martiriul în Biserica veche, asceza, preoția și puterea spirituală, iconomia mântuirii, creștinismul în Antichitate etc. Astfel, spre deosebire de profesorii, săi, HFK abordează istoria unor instituții ale creștinismului, asemeni marilor istorici ai secolului XIX, Adolf von Harnack și Theodor Mommsen. Preocuparea istorică a lui HFK pentru istoria ideilor se înscrie într-o tendință a vremurilor în care a trăit, tendință născută din influența celebrului istoric Leopold von Ranke. Desigur, mai scrie Marksches, nu poate fi negată o anumită influență a mediului teologico-istoric de la Marburg și Heidelberg asupra concepției istorice a lui HFK. În ciuda acestor multiple influențe, totuși el a elaborat o concepție destul de originală în ceea ce privește istoria ideilor, concepție a căror principale aspecte sunt surprinse de autor în continuare. Două dintre ele doresc să le amintesc neapărat aici în formă schițată : (1) accentual pus de creștinismul reformator de influență paulină; (2) perceperea Tradiției drept „putere a istoriei bisericești”, probabil ca urmare a discuțiilor purtate de HFK cu colegii săi catolici în cadrul Grupului de lucru al teologilor catolici și evanghelici în care a fost activ între anii 1947-1978.

Al doilea studiu al volumului poartă semnătura celebrului filolog clasic herdelbergian Albrecht Dihle, vechi prieten și colaborator al lui HFK. Sub titlul *Despre unitate în stat și Biserică* (p. 29-59), Dihle tratează acest subiect cu unele referiri (destul de puține) la preocupările lui HFK în acest domeniu. Mai întâi el realizează o scurtă prezentare a raportului dintre Biserică și stat în Antichitate. La început, creștinii nu au problematizat unitatea comunității. Lipsa o autoritate extracomunitară în materie de credință, iar schismele din interiorul unor comunități nu au afectat conștiința unității creștinismului. HFK credea că acest sentiment de unitate se baza pe faptul că divergențele de învățătură și rit, care nu au lipsit niciodată în istoria bisericească, nu au dus la crearea unor grupări separate care să dureze mult. Cele mai multe grupări iudeo-creștine și gnostice au dispărut repede. Excepție au făcut, până în secolul IV, doar marcioniții și novațienii. Motivul păstrării acestui sentiment al unității de datora, potrivit lui HFK, faptului că creștinii

RECENZII

se considerau ca fiind străini de această lume. Situația s-a schimbat radical în vremea lui Constantin, când creștinii au experimentat simbioza dintre Biserică și stat. Constantin a ales să sprijine Biserica printre altele și pentru că a văzut în ea un factor de unitate. Biserica își dovedise puterea de a-și păstra unitatea în perioada persecuțiilor anterioare. Odată devenită factor de unitate a Imperiului, grupările care se despărteau de Biserică aveau soarta creștinilor de dinainte de Constantin, adică erau silite a se rupe de lume. De aceea nestorienii și mai apoi monofiziții și-au căutat supraviețuirea în afara Imperiului.

În ceea ce privește poziția împăraților față de Biserică, potrivit lui Dihle se poate observa o diferență clară între atitudinea prudentă a lui Constantin, atât în ceea ce privește Biserica cât și religia păgână. Așa se poate explica nefolosirea forței împotriva arienilor sau păstrarea titlului de *pontifex maximus*. Urmașii lui Constantin au renunțat la această prudență, ei protejând Biserica de erezii prin măsuri politice radicale: exiluri, confiscarea bunurilor ereticilor etc. De exemplu de atașament extrem față de Biserică este cel oferit de Constantius II care a obligat la botez pe toți soldații păgâni din armata sa înainte de bătălia hotărâtoare cu rivalul său Magnentius. Au existat însă și excepții, precum neutralitatea lui Valentinian I care a impus o toleranță eclesială interioară și s-a arătat îngăduitor cu păgânii, sau politica religioasă a lui Iulian Apostatul care a sperat într-o degradare din interior a Bisericii. Relația dintre Imperiul Roman și Biserică se poate astfel împărți în trei faze: (1) *primele trei secole* – distanță și relativă toleranță marcată însă și de persecuții; (2) *perioada lui Constantin cel Mare* – protejarea Bisericii, dar fără a manifesta și presiuni masive asupra Bisericii (3) *perioada postconstantiniană* – strânsa legătură dintre stat și Biserică, cu toate avantajele și dezavantajele ei.

Apoi Dihle prezintă o versiune interesantă (însă fără nici un fel de referire la HFK) a modului în care s-a constituit această uniune dintre stat și Biserică. La constituirea sistemului politic roman au contribuit două elemente sociale: sistemul orașelor state și monarhiile teritoriale, care au fuzionat în urma campaniilor lui Alexandru cel Mare și au dat naștere la unitatea, inclusiv de natură politică, a cărui punct culminant a fost atins în vremea Imperiului Roman. Biserica și Imperiul au coexistat separate până ce au format, începând cu perioada lui Constantin cel Mare, o unitate simbiotică.

Ultimul studiu din volum aparține lui Winrich A. Löhr, al patrulea urmaș al lui HFK la catedra de teologie istorică a Facultății de Teologie Evanghelică din Heidelberg și actualul ei posesor. Poartă titlul *Istoria bisericească între reconstruirea istorică și orientarea prezentă – Hans von Campenhausen ca istoric și teolog* (p. 61-86). Pornind de la observația că HFK a realizat în opera sa ambele scopuri ale studiului istoriei, inclusiv al celei bisericești, anume reconstruirea și orientarea prezentului, Löhr realizează o prezentare cu certă valoare propedeutică a rezultatelor principalelor cercetări istorice ale înaintașului său. Sunt prezentate mai întâi cuprinsul și concluziile tezei de doctorat a lui HFK scrisă la Heidelberg între 1926-1929 sub îndrumarea lui Hans von Schubert, urmată de descrierea, în aceeași

manieră, a altor trei monografii ale lui HFK dedicate unor teme identitare pentru creștinismul antic: (1) *martiriul* – lucrarea *Ideea martiriului în Biserica Veche*, publicată (1936), (2) *preoția* – Slujirea bisericească și puterea spirituală în primele trei secole (1953); (3) *cuvântul lui Dumnezeu* – Formarea Bibliei creștine (1968). Pe lângă aceste monografii, HFK este autorul a numeroase studii, precum și a două mici volume de popularizare a vieții și operei Sfinților Părinți. Este vorba de volumele *Părinți greci ai Bisericii*, Stuttgart, 1955 și *Părinți latini ai Bisericii*, Stuttgart, 1960, care au cunoscut mai multe ediții în Germania și s-au bucurat de traduceri în diferite limbi străine. (Volumele au fost traduse inclusiv în limba română, de către Maria-Magdalena Anghelescu, și publicate la Editura Humanitas în 2005; cel despre Părinții greci după ediția germană cu numărul opt, apărută în 1994, iar cel despre Părinții latini, în două volume, după ediția germană cu numărul șapte, apărută în anul 1995. Îmi permit să remarc aici că volumele traduse în limba română, având caracter de popularizare, nu ne spun mare lucru despre capacitatea de analiză teologică științifică a autorului lor). Sunt dedicate câteva cuvinte și studiului său despre mărturisirile de credință în creștinismul primar care ar fi trebuit să fie baza unei alte monografii și un alt studiu despre „desfășurarea evenimentelor pascale și mormântul gol” în care nu împărtășește pesimismul lui Rudolf Bultmann legat de Înviere.

Volumul cuprinde la final un catalog al întregii opere a lui HFK, formulat de Ruth Slenczka și prelucrat de Anmedore Keyl și Andreas Heiser.

Fără îndoială că acest mic volum dedicat vieții și activității lui HFK contribuie la mai buna cunoaștere a marilor istorici bisericești de tradiție evanghelică. Adolf Martin Ritter, discipol al lui HFK, îl considera pe acesta „probabil cel mai important și mai influent patrolog al secolului XX, cel puțin în Germania, după Adolf von Harnack și urmașul său berlinez Hans Lietzmann” (*Dacă și ce anume ar fi de învățat astăzi de la Sfântul Ioan Gură de Aur? Încercarea unui răspuns protestant*, trad. D. Buda în *Revista Teologică*, serie nouă, anul XVII (89), oct-dec. 2007, p. 55) Cred că a sosit vremea ca teologia istorică românească să cunoască mai îndeaproape pe marii istorici bisericești din afara tradiției ortodoxe.

Pr. Lect. Univ. Dr. Daniel BUDA

Volker Henning Drecoll (editor), *Augustin Handbuch*, Editura Mohr Sebeck, Tübingen, 2007, XVII+799 p.

Editura Mohr Siebeck, binecunoscută la nivel mondial pentru cărțile de teologie pe care le publică, ne pune la dispoziție o lucrare de mari dimensiuni menită să ne orienteze în viața, opera și influența postumă a Fericitului Augustin. Pentru alcătuirea acestui îndrumar, editorul Volker Henning Drecoll a apelat la patruzeci de specialiști, dintre care douăzeci și cinci sunt activi în Germania, iar restul de cincisprezece în Austria, Elveția, Belgia, Olanda, Marea Britanie, Italia,

RECENZII

Canada, Statele Unite ale Americii și Africa de Sud (vezi *Lista autorilor*, p. 647-648, care indică, pe lângă prezentarea locului unde autorii sunt activi, și domeniul lor de cercetare).

În calitate de editor, Volker Henning Drecoll semnează *Cuvântul înainte* (p. V-VI) în care mulțumește celor care au contribuit la apariția volumului și *Instrucțiunile de folosire* (p. XV-XVI) în care este indicat mai întâi publicul țintă (specialiști, doctoranzi și studenți în domeniile teologie, filozofie, filologie, istorie, precum și persoane profane interesate), apoi motivul pentru care acest demers este realizat de un colectiv de autori (complexitatea obiectului studiului), după care sunt oferite câteva instrucțiuni de folosire. Deoarece are de-a face cu un volum colectiv, în care o lucrare a Fericitului Augustin poate să fie amintită de mai mulți autori în diferite locuri, cititorului i se recomandă consultarea nu numai a *Cuprinsului* (p. VII-XIV), ci și a *Registrului* (p. 735-799). Lucrarea este prevăzută cu un registru de *locuri biblice* (p. 735-739); *autori antichi și din antichitatea târzie* (p. 739-778); *autori medievali și din epoca modernă* (p. 778-783); *de persoane* (p. 783-792) precum și *tematic* (p. 792-799). După prezentarea pe scurt a cuprinsului – care merită menționată aici pentru precizarea că partea a patra a lucrării, care se ocupă de influența operei Fericitului Augustin peste veacuri se oprește la controversa jansenistă de la mijlocul secolului al XVII-lea - *Instrucțiunile de folosire* informează asupra ortografiei latine folosite (anume cea a colecțiilor *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, și *Corpus Christianorum. Series Latina*) și a modului în care sunt redată titlurile lucrărilor Fericitului Augustin (prescurtat, în originalul latin).

Prima parte a lucrării este intitulată *A. Orientare* (p. 1-18) și cuprinde o scurtă prezentare a manuscriselor și edițiilor publicate ale operei Fericitului Augustin, inclusiv ale edițiilor și traducerilor în curs de publicare (*I. Tradiția manuscriselor și ediții*, p. 2-7, de Dorothea Weber) și o enumerare a principalelor *Mijloace ajutătoare și instituții de cercetare* (partea A. II., p. 8-13, de Andreas E. J. Grote) a operei augustinienne. Sunt indicate principalele lexicoane, CD-ROM-uri, site-uri de internet, lucrări care cuprind exclusiv bibliografie despre Fericitul Augustin, reviste și institute care au drept obiect studierea vieții și operei acestuia. Capitolul al treilea al acestei prime părți, semnată de Volker Henning Drecoll, tratează *Situația cercetărilor despre Augustin* (p. 13-18).

Partea a doua intitulată *B. Persoana* (p. 19-247) cuprinde trei capitole. Primul dintre ele, intitulat *I. Spațiul biografic și viața* (p. 20-49) cuprinde la rândul lui trei subcapitole. Primul dintre ele este intitulat *Provinciile nord-africane ale Imperiului roman* (p. 20-27, semnat de Konrad Vössing) și cuprinde o prezentare a istoriei Africii ca parte a Imperiului roman târziu, a structurilor creștinismului din Africa în Antichitatea târzie și a orașului Hippo Regius unde Fericitul Augustin a fost episcop. Al doilea capitol cuprinde o prezentare a *Romei și Milanului (și Ostiei) între anii 383-388* (p. 27-36, de Martin Wallraff), adică în perioada în care Fericitul Augustin a trăit acolo. Al treilea capitol este o *Vita*: cele mai importante date biografice, anume copilăria, tinerețea și educația, cariera profesională de până la convertire,

convertirea, perioada dintre Botez și hirotonia întru preot, perioada prezbiteriatului, perioada episcopatului și ultimii ani de viață (p. 36-49, de Jochen Rexer și Volker Henning Drecoll). La pagina 44 este redată o hartă a orașului Cartagina din vremea Fericitului Augustin, urmată de un tabel (p. 45-47) unde sunt redate mărturii literare cu privire la diferite edificii cartagineze, în special bazilici, și posibila lor identificare arheologică. Capitolul al doilea, intitulat *Tradiții* (p. 49-143) analizează elementele culturale, filozofice și teologice care au avut influență asupra formării sau efortului teologic al Fericitului Augustin: 1. *Literatura și retorica clasică latină* (p. 49-60, de Wolfgang Hübner), fiind pomeniți Cicero, Virgiliu, Varro, Terențiu, Sallustius și unii autori din perioada Imperiului; 2. *Scepticismul academic* (p. 60-66, de Therese Fuhrer); 3. *Medio-platonismul latin* (p. 66-72, de Volker Henning Drecoll); 4. *Neoplatonismul* (p. 72-85, de Volker Henning Drecoll); 5. *Maniheismul* (p. 85-92, de Gregor Wurst); 6. *Tradițiile teologice nord-africane dinaintea de Augustin* (p. 92-98, de Katharina Greschat); 7. *Schisma donatistă* (p. 98-104, de Pamela Bright); 8. *Aspecte ale vestului Imperiului roman în secolul IV* (p. 104-109, de Katharina Greschat); 9. *Textul biblic latin din sec. IV* (p. 109-114, de Eva Schulz-Flügel); 10. *Exegeza paulină* (p. 115-119, de Eva Schulz-Flügel) concretizată în opera lui Marius Victorinus și a lui Pseudo-Ambrozie (un contemporan de-al lui Victorinus a cărui operă exegetică s-a păstrat pe numele Sfântului Ambrozie al Milanului); 11. *Controversa trinitară din apus până la Ambrozie* (p. 119-127 de Hanns Christof Brennecke); 12. *Ambrozie ca și naș de botez al lui Augustin și „mediul milanez”* (p. 127-143, de Volker Henning Drecoll) Avem de-a face mai mult cu o prezentare a acestor elemente decât cu analiza modului în care ele au influențat viața și opera Fericitului Augustin. Următorul capitol, intitulat *Dezvoltări, poziționări și domenii de activitate* (p. 144-247) cuprinde informații și analize despre 1. *Augustin ca retor înainte de 386* (p. 144-148, de Jörg Trelenberg); 2. *Augustin ca manihieu* (p. 148-153, de Gregor Wurst); 3. *Convertirea de la Milano* (p. 153-164, de Volker Henning Drecoll); 4. *Perioada petrecută la Cassiciacum* (p. 164-168, de Therese Fuhrer); 5. *Controversele lui Augustin cu maniheii* (p. 168-171, de Gregor Wurst); 6. *Augustin în criza donatistă* (p. 171-178, de Pamela Bright); 7. *Criza pelagiană* (p. 179-203, de Volker Henning Drecoll, Winrich Löhr și Josef Lössl); 8. *Controversa cu păgânismul* (p. 203-208, de Robert Dodaro); 9. *Controversa cu așa-numiții arieni* (p. 208-212, de Hanns Christof Brennecke); 10. *Augustin și evreii* (p. 212-218, de Thomas Raveaux); 11. *Augustin ca episcop: vizitator și judecător* (p. 218-224, de Daniel Edward Doyle); 12. *Litughia la Augustin* (p. 224-232, de Volker Henning Drecoll); 13. *Augustin ca ascet și monah* (232-237, de Robert Dorado); 14. *Preocupările lui Augustin față de textul biblic* (p. 237-241, de Eva Schulz-Flügel); 15. *Augustin ca predicator* (p. 242-247, de Gert Partoens).

A treia parte – C. *Opera*, p. 249-556 – este cea mai cuprinzătoare. Primul capitol, intitulat *O selecție a operelor* (p. 250-427) cuprinde 13 subcapitole. Primul dintre ele este dedicat *Cronologiei operelor augustiniene* (p. 250-261, de Volker Henning Drecoll) și cuprinde, printre altele, o prezentare tabelară cronologică a

operele Fericitului Augustin (p. 253-261). Avem de-a face, cu trei categorii de lucrări ordonate în trei tabele: (1) opere amintite în *Retractationes* și ordonate cronologic potrivit acestei lucrări; (2) opere scrise după redactarea lucrării *Retractationes*; (3) opere neamintite în *Retractationes*, autenticitatea unora dintre ele fiind nesigură. Restul de doisprezece capitole cuprind prezentarea și analizarea lucrărilor augustinienne. Ordonarea operelor urmează criterii diferite: (a) *cronologic* [Subcap. 2. *Scrierile timpurii*, (p. 261-274, de Therese Fuhrer)]; (b) *cronologico-tematic* [Subcap. 4. *Scrierile exegetice timpurii la unele epistole pauline* (p. 279-293, de Paula Frederiksen)]; (c) *tematic* [Subcap. 3. *Scrieri care cuprind exegeze la Geneză* (p. 275-278, de Dorothea Weber); Subcap. 6. *Scrieri antimaniheice* (p. 309-315, de Gregor Wurst); Subcap. 7. *Scrieri antidonatiste* (p. 316-322, de Pamela Bright); Subcap. 8. *Scrieri antipelagiene* (p. 323-346, de Volker Henning Drecoll și Josef Lössl); Subcap. 12. *Scrieri omiletice* (p. 393-415, de Gert Partoens)]; (d) unele opere, datorită importanței lor sunt analizate în capitole separate [Subcap. 5. *Confessiones* (p. 294-308, de Paula Frederiksen); Subcap. 9. *De civitate Dei* (p. 347-362, Johannes van Oort); Subcap. 10. *De Trinitate* (p. 363-376, de Johannes Brachtendorf); Subcap. 11. *De doctrina christiana* (p. 377-392, de Gaetano Lettieri); Subcap. 13. *Colecția de scrisori* (p. 416-427, de Winrich Löhr, p. 416-427)]. Capitolul al doilea este intitulat *Teme* (p. 428-546) cuprinde tratarea principalelor aspecte doctrinare și morale din opera Fericitului Augustin: *noțiunea de Dumnezeu* (Johann Kreuzer, p. 428-434), *hristologia* (p. 434-445, de Wilhelm Geerlings și Volker Henning Drecoll), *triadologia* (p. 446-461, de Volker Henning Drecoll), *chestiuni de hermeneutică* (p. 461-470, de Andreas Hoffmann), *învățătura despre creație* (p. 470-479, de Larissa Carina Seelbach), *antropologia* (p. 479-487, de Christoph Horn), *învățătura despre har* (p. 488-497, de Volker Henning Drecoll), *păcat* (p. 498-506, de Winrich Löhr), *eclesiologie și Taine* (p. 506-518, de Pamela Bright), *creștere și educație* (p. 518-526, de Basil Studer), *morală* (p. 526-539, de Paul van Geest), *eshatologie* (p. 540-547, de Hermann Häring). Un al treilea capitol este dedicat conexiunilor dintre diferitele teme ale gândirii augustinienne (p. 547-556, de Volker Henning Drecoll).

A patra parte este dedicată unor *D. Aspecte ale influenței istorice a Fericitului Augustin* (p. 557-645). Această ultimă parte își propune doar o abordare, cronologic limitată până la perioada jansenismului, a influenței operei Fericitului Augustin asupra posterității. Avem de-a face cu abordări privind influențe în anumite regiuni sau a anumitor opere augustinienne, precum și influența asupra unor persoane anume. Faptul că sunt introduse nu mai puțin de 13 capitole în această parte, arată că editorul s-a hotărât asupra abordării a cât mai multor aspecte ale acestei tematici în detrimentul întinderii și implicit aprofundării acestora. Astfel suntem inițiați în *I. Controversele în jurul persoanei lui Augustin în Galia sec. V (până în 529)* (p. 558-564, de Uta Heil); *II. Regula Augustini* mai exact importanța istorică și autenticitatea acestei reguli monahale (p. 565-570, de Ulrich Köpf); influența Fericitului Augustin asupra lui *III. Gottschalk von Orbais* (p. 570-574, de Reinhold

Rieger); *IV. Anselm von Canterbury* (1033-1109) (p. 574-580, de Reinhold Rieger); *V. Abaelard* (p. 581-587, de Jean Doutre); *VI. Petru Lombardul* (p. 587-592, de Reinhold Rieger); *VII. Augustin în universitățile dec. XIII* (p. 592-600, de Ulrich Köpf); *VIII. Augustinismul în Evul Mediu târziu: Heinrich von Gent, Duns Scotus și Wilhelm von Ockham* (p. 600-608, de Volker Leppin); *IX. Aspecte ale augustinismului Evului Mediu târziu* (p. 608-615, de Ulrich Köpf); *X. Luther* (p. 615-622, de Albrecht Beutel); *XI. Calvin* (p. 622-627, de Anthony N. S. Lane); *XII. Controversa remonstrantă* (p. 627-633, de Anneliese Bieber-Wallmann); *XIII. Augustinismul catolic de la Baius la Jansenius* (p. 633-645, de Gaetano Lettieri).

Pe lângă *Registrul* mai sus amintit, aparatul ajutător al volumului mai cuprinde o *Listă a prescurtărilor* (p. XIX) care se limitează doar la colecțiile patrologice folosite și la unele compendii și dicționare folosite în volum, făcând însă permanente trimeri la detaliata *Listă a izvoarelor* (p. 649-698), care este la rândul ei împărțită în trei părți: I. *Augustin* (p. 649-657), II. *Autori antici și ai Antichității târzii* (p. 657-685) și III. *Autori medievali și din epoca modernă* (p. 685-698). Cel mai complex este realizată lista izvoarelor dedicată Fericitului Augustin, care pentru lucrările acestuia (majoritatea dintre ele) *Patrologia Latina*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, și *Corpus Christianorum. Series Latina* cuprinde un tabel ce indică modul în care titlul acestora este prescurtat în acest volum; titlul complet al lucrărilor în latină și germană (așadar pentru a identifica numele complet al unei lucrări augustiniene va trebui consultat acest tabel); locul în care respectiva lucrare este pomenită în *Retractationes* (în cazul în care este pomenită); colecția patrologică și numărul volumului în care este cuprinsă. Lucrările astăzi pierdute sunt indicate cu o steluță (*) în dreptul titlului în limba latină al respectivelor lucrări. Volumul mai cuprinde o bogată *Listă bibliografică* (p. 699-734) ordonată în mod alfabetic după autori. De remarcat că la finalul unor capitole sau subcapitole ale volumului există de asemenea indicații bibliografice, având de regulă caracter general.

Volumul are o coeziune internă evidentă, oferită inclusiv de faptul că acele capitole care abordează aceeași temă sunt alcătuite de același autor. De exemplu, subcapitolul B.II.7 care cuprinde o prezentare istorică a donatismului are aceeași autoare, precum subcapitolul C.I.7 care analizează lucrările antidonatiste ale Fericitului Augustin. Subcapitolele B.II.5 și C.I.6. despre maniheism au de asemenea același autor, iar exemplele ar putea continua. Volumul este un îndrumar de studiu indispensabil oricui dorește să se familiarizeze sau să cerceteze viața, opera, doctrina și influența istorică a Fericitului Augustin. Volumul își poate dovedi mai clar utilitatea pentru cititorul român, care nu are acces nelimitat la bibliografie teologică.

Pr. Lect. Univ. Dr. Daniel BUDA

Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, 220 p.

Cuprinsă în cadrul colecției „Biblioteca Ioan Petru Culianu”, lucrarea de față reprezintă rodul străngerii laolaltă a diverselor studii, articole și eseuri scrise de Andrei Oișteanu între anii 1984-2007 despre cei mai de seamă istorici români ai religiilor, Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu. Dacă, așa după cum recunoaște el însuși, față de primul s-a raportat „ca discipol”, iar față de-al doilea „ca prieten și coleg de generație”, autorul a urmărit mai ales să evidențieze „modul brutal și tragic” în care politica „a irupt în destinul celor doi” – marcând, lui Eliade, viața, iar lui Culianu moartea –, de unde și titulatura cărții (vezi *Cuvânt-ul înainte*).

Structural, volumul prezintă trei secțiuni principale – *Texte despre Eliade* (p. 9-82), *Texte despre Culianu* (p. 85-150) și *Texte despre Eliade și Culianu* (p. 153-175) –, urmate de o *Addenda* (p. 177-216) și un *Indice de nume* (p. 217-220).

Prima secțiune are în vedere încercarea de a surprinde la adevărata sa dimensiune și semnificație, cu degajarea posibilelor influențe repercutate de opera sa științifică impresionantă, a „miopiei politice” a lui M. Eliade (vezi *Eclipsa rațiunii* la Ion Antonescu și „miopia politică” la Mircea Eliade, p. 31 ș.u.). Încercând să evite atât poziția *maximalistă* – care vede în Eliade un apropiat al lui C.Z. Codreanu și un membru *de facto* al legionarismului, implicarea aceasta reflectându-se, la o lectură atentă, și în lucrările științifice și literare eliadiene –, cât și cea *minimalistă* – Eliade nu a fost niciodată membru al Gărzii de Fier, pronazist și antisemit –, Oișteanu, înainte de toate, recunoaște ca aspect pozitiv faptul că „ambele aceste tabere consideră că derapajul legionar al lui Mircea Eliade este compromițător. Doar că unii îl afirmă, alții îl infirmă.” (p. 78); apoi, salută monografia lui Florin Țurcanu (*Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Editura Humanitas, București, 2005), care a adus un spor de lumină în acest caz, recunoscând în același timp și necesitatea abordării unei atitudini obiective și nuanțate, căci „Pe unde să tragi granița între viață și operă, între științific și politic, între talent și morală?” Autorul, recunoscând că poate fi acuzat, ca și Moshe Idel, de altfel, editorul operei științifice a lui Eliade în Israel, că „dansează la două nunți”, mai scrie următoarele: „Cred că, în vacarmul confruntării dintre *maximaliști* și *minimaliști*, toată lumea are de pierdut, cu toate că toată lumea pare să aibă dreptate. Până la urmă cred că este vorba de o problemă de stilistică, de metodă, de mod de abordare a unei probleme complexe” (p. 79-80, studiul *Angajamentul politic al lui Eliade, între maximalism și minimalism*).

Tot în această secțiune sunt de remarcat articolele surprinzătoare și originale despre raportul marelui savant român de la Chicago cu mișcarea *hippie* (*Mircea Eliade și mișcarea hippie*, p. 57-61) și substanțele halucinogene (*Eliade, de la opium și cannabis la amfetamine*, p. 62-74). Se mai adaugă și schimbul de scrisori, direct sau prin intermediar, dintre A. Oișteanu și M. Eliade – *Dialog epistolar cu Mircea Eliade (1980-1985)*, p. 35-50 –, sau mărturia personală a celui dintâi asupra tentativelor Securității de a-l racola în vederea „subminării” intelectualității

românești din diaspora – *Încercare de racolare: «agent de influență» pe lângă Mircea Eliade* (p. 51-56).

A doua secțiune este centrată pe textul (revăzut) a două prefete anterioare, scrise la traducerea în limba română a unor cărți de și despre Ioan Petru Culianu. Este vorba de I.P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Nemira, 1994, 1996; Polirom, 2002) și Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea lui Culianu* (Nemira, 1997; Polirom, 2007). Reamintind poziția refractară a CNSAS și a SRI de a furniza date despre dosarul autentic al lui Culianu (dosarul său, dat familiei, conține date irelevante și se oprește în 1972, anul plecării din România), Oişteanu merge pe ideea că „dacă vorbim despre viața și opera lui I.P. Culianu, „nu putem uita modul brutal și misterios în care a murit” (p. 140); de aceea nu poate fi ocultată varianta unui „acord” între foștii membri ai mișcării legionare, ce se puteau simți trădați de unul dintre discipolii cei mai cunoscuți ai lui Eliade (Culianu vorbise despre *Garda de Lemn, Ku-Klux-Klan ortodox*, „fundamentalism ortodox” sau „sminteala legionară”), și unele fracțiuni ale fostei Securități, deranjată de articolele de antropologie politică din revista newyorkeză *Lumea liberă românească* (grupate sub genericul Sceptophilia, „plăcerea de a observa”, ele au fost reluate în volumul postum *Păcatul împotriva spiritului*). Pe această pistă merg și alte scurte articole, care sunt grupate tot în această secțiune: *Misterul morții lui Culianu, Între «Garda de Lemn» și Fiii lui Avram Iancu sau 15 ani fără Culianu* (p. 140-150).

Dacă secțiunea a doua relua evocarea unei întâlniri cu I.P. Culianu, fructificată cu un interviu ce a avut ca subiect ideile gnostice, dualiste și nihiliste din miturile ce circulă în sud-estul Europei (p. 85 ș.u.), și secțiunea a treia a cărții de față debutează cu un studiu retrospectiv asupra dualismului religios din această parte a Europei: *Diavolul și bunul Dumnezeu. Problema dualismului religios în Europa de Sud-Est: de la Gaster și Hasdeu la Eliade și Culianu* (p. 153-164). Fără a putea intra aici în detaliu, vom trece rapid la celălalt studiu ce formează această secțiune finală, *Istoria religiilor în România. Cadrul instituțional. In memoriam M. Eliade și I.P. Culianu* (p. 165-175). Deși redus cantitativ, el oferă o utilă trecere în revistă a firavelor inițiative de a consolida disciplina Istoriei Religiilor în România: cursul de la Universitatea din București din 1936 al lui Eliade, *Istoria și filozofia religiunilor*, care mai editează și *Zalmoxis. Revue des Etudes Religieuses* (1937-1942); între 1945 și 1989, seria editorială *Bibliotheca Orientalis* de la Editura Științifică și Enciclopedică (îngrijită de Idel Segal în anii '80), înființarea „Asociației de Studii Orientale” (condusă de Cicerone Poghiră și apoi de Constantin Daniel), cursul de filozofie indiană ținut la București de Sergiu Al-Ghorge sau editarea unor publicații ca *Studia et Acta Orientalia*; după 1990, iese puternic în evidență excelența inițiativă a unor tineri entuziaști (E. Ciurtin, M. Timuș, B. Tătaru-Cazaban, C. Gașpar ș.a.), de a înființa, în 1997, *Asociația Archaeus* de studiere a istoriei religiilor (din 1999 *Asociația Română de Istorie a Religiilor*). Aceasta, împreună cu Facultatea de Istorie de la Universitatea din București, a fondat în anul 2000 *Centrul de Istorie a Religiilor*; pe plan internațional, Asociația a beneficiat de recunoașterea unor foruri

RECENZII

ca *European Association for the Study of Religions* și *International Association for History of Religions*, totul culminând cu onoarea de a organiza la București, în perioada 19-23 septembrie, a Congresului European de Istorie a Religiiilor.

Nu putem încheia prezentarea cărții de față fără a spune ceva și despre incitanta *Addenda* din finalul ei – în fapt, o dezbatere cu tema *Culianu versus Eliade* organizată de *Grupul pentru Dialog Social* (19 februarie 2002), cu o participare de excepție: A. Oișteanu (moderator), Moshe Idel, Nicu Gavriluță, S. Alexandrescu, Dan Petrescu, E. Ciurtin etc. Discuțiile, captivante, au urmărit să reliefeze relația dintre cei doi mari savanți – *versus* însemnând deopotrivă „contra”, „față în față” sau „comparat cu” –, publicarea operei lui Culianu în România, editarea operei lui Eliade în Israel, „românismul” celor doi sau ispita hagiografiei în cercetarea destinului unui savant de o asemenea anvergură (în ultimul punct, semnalăm disputa N. Gavriluță – S. Alexandrescu).

Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI

Pr. Prof. Dr. Dumitru Găină, *Ortodoxia românească în Australia*, Editura R.C.R. Print, București, 2007, 131 p.

De curând la editura RCR Print a apărut încă o lucrare a binecunoscutului profesor de teologie a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, P.C. Pr. Dumitru Găină, paroh al Bisericii Sf. Gheorghe Grivița din București, *Ortodoxia românească în Australia*.

Autorul prezentei lucrări s-a născut la 18 ianuarie 1932 în comuna Segarcea Vale, satul Segarcea Deal, județul Teleorman. Având înclinații spre studiu, dar mai ales dorind să cunoască sensul existenței noastre în Hristos și în Biserică, după absolvirea Liceului Teoretic din Turnu Măgurele (1952), a urmat cursurile Institutului Teologic din București pe care le-a absolvit în 1960. Din perioada studenției s-a remarcat ca unul dintre cei mai buni studenți, ce dădea mari speranțe Bisericii Ortodoxe aflată în vremuri de restriște, datorate regimului comunist, care dorea construirea unei societăți fără valorile moral-religioase și fără Dumnezeu. În aceste condiții, tânărul teolog de atunci a urcat treaptă cu treaptă etapele formării sale duhovnicești și profesionale, înscriindu-se la cursurile de doctorat (1960-1963) și desfășurând diferite activități atât la catedră ca asistent universitar (1965-1967), cât și ca Inspector general bisericesc în cadrul Administrației Patriarhale și acuzator la Consistoriul Central Bisericesc (1968-1972). Din anul 1972 a fost numit preot misionar la Parohia Ortodoxă Râmână „Sfinții Petru și Pavel” din Melbourne, Australia.

De la început amintim că Părintele Dumitru Găină este unul dintre primii misionari români care au pășit pe pământul Australiei, fiind fondatorul mai multor parohii ortodoxe românești din această parte a lumii între anii 1972-1992. După

reîntoarcerea în țară și-a reluat activitatea la Biserica parohială „Sfântul Gheorghe Grivița” la care slujise ca preot paroh până la plecarea în Australia (1966-1972).

În perioada activității ca preot misionar în Australia a contribuit la păstrarea valorilor credinței și spiritualității noastre românești printre familiile de români, care, în căutarea libertății și a unei vieți mai bune, s-au refugiat pe îndepărtatul continent australian, unde, din păcate, nu se puteau bucura de la început de asistență religioasă din partea unui preot pe limba lor. Această realitate a determinat Patriarhia Română să numească preoți misionari care să acorde asistență religioasă românilor din diasporă, sprijinind înființarea și organizarea primelor parohii românești. Acest lucru era anevoios atât din cauza regimului dictatorial – ateu care se instaurase în România, cât și datorită depărtării și numărului redus de români din acele locuri, comunicarea dintre românii din țară și cei din afară fiind dificilă. Totuși, în ciuda acestor condiții, părintele Dumitru Găină a reușit să organizeze o puternică comunitate românească și să construiască o frumoasă biserică la Melbourne, unde se adună pentru serviciile divine și astăzi enoriașii formați în perioada activității misionare a PC sale în Australia.

Pe lângă activitatea pastoral-misionară Prea Cucernicia Sa a elaborat o valoroasă teză de doctorat privind *Regimul legal al cultelor religioase din Australia – diasporă română*¹, susținută după o bogată și rodnică activitate în anul 1989 la București.

Lucrarea recent apărută vine să ne întregească imaginea ortodoxiei românești din Australia după aproape patruzeci de ani de misiune și pastorație, cuprinzând o serie de evaluări făcute în urma unei rodnice activități pastoral-misionare și didactice.

Încă de la începutul lucrării, Prea Cucernicia Sa arată că scopul activității sale pastoral-misionare era ca „emigrația română să-și păstreze unitatea de credință și de neam, de cultură și de civilizație în contextul celorlalte grupuri etnice, dar și pentru o judicioasă integrare în structura poporului australian” (p. 7).

Lucrarea a apărut la sugestia Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist și urmărește „să dea la iveală stăruința unui preot într-o lume în care, până în 1972, nu se cunoștea nimic despre ortodoxia românească” (p. 8).

Cartea de față este structurată în patru părți, precedate de un cuvânt către cititori, cuvânt înainte și introducere. Prima parte, intitulată *Cadrul istoric în care se înscrie Biserica Ortodoxă Română în Australia*, ne introduce în atmosfera descoperirii continentului australian și începuturile vieții creștine de aici. Ortodoxia, spune autorul, a pătruns în Australia către sfârșitul secolului al XIX-lea, dar, mai ales, în secolul al XX-lea odată cu emigrația din țările ortodoxe, făcându-se integral pe baze etnice (p. 36). În câteva pagini arată importanța organizării diasporei pe principiul etnic, argumentând canonicitatea acestor structuri ortodoxe. În prezent, în Australia trăiesc peste 500.000 de ortodocși (p. 37).

¹ Editura Roza Vânturilor, București, 1995.

RECENZII

Biserica ortodoxă din Australia nu este recunoscută ca Biserică a Australiei, ca celelalte biserici tradiționale (Biserica Anglicană, Catolică și United Church), care se bucură de anumite prerogative și subvenții din partea statului (p. 41). Tot în această parte autorul subliniază că începuturile imigrației românilor în Australia se situează înainte și după cel de al doilea război mondial. Astăzi, în Australia sunt peste 80.000 de români, fiind păstrători de cultură, civilizație și cultură românească, dar și de viață religioasă adaptându-se specificului australian (p. 45). Peste 40% dintre aceștia locuiesc în statul Victoria la Melbourne, cei mai mulți în cartierul Dandenone².

În partea a doua autorul descrie fondarea parohiilor ortodoxe românești în Australia, arătând bazele canonice și principiile după care acestea s-au organizat de către Biserica Ortodoxă Română, care, „îndreptățită canonic și legal”, s-a îngrijit de fiii ei din diaspora din Australia (p. 49). Printre parohiile înființate după cel de al doilea război mondial se numără parohiile Sf. Petru și Pavel din Melbourne (1970), Sf. Măria Sydney (1970), Sf. Nicolae din Adelaide (1972), Sf. Dumitru din Brisbane (1984), Sf. Ioan Botezătorul din Perth (1982) și altele înființate după 1989, atât în Australia, cât și în Noua Zeelandă, astăzi organizate în cele două protopopiate care fac parte din Vicariatul Ortodox Român pentru Australia și Noua Zeelandă, înființat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la cererea preoților și a credincioșilor în iulie 2006.

De-a lungul mai multor pagini (p. 50-88) autorul prezintă istoricul, dar și diferite evenimente din viața acestor parohii redând scurte pasaje din publicațiile acestora, dar și corespondența purtată cu Biserica-Mamă.

În partea a treia, intitulată sugestiv *Rolul Bisericii-Mame privind activitatea parohiilor ortodoxe românești din Australia*, autorul arată dimensiunile slujirii și misiunii preoțești pe tărâmul australian. Printre acestea amintește activitatea religioasă (p. 93-100) la care participă atât preoții, cât și credincioșii, concretizată în sfintele slujbe, în general, și asistența religioasă acordată în special celor care o solicitau. La loc de cinste se înscriu vizitele ierarhilor din Biserica-Mamă la parohiile ortodoxe românești din diaspora australiană (p. 97).

A doua dintre activități sau slujiri este cea culturală desfășurată la nivelul parohiilor cu sprijinul Patriarhiei Române prin editarea de ziare, cărți, casete, obiecte de artizanat și costume naționale, etc. în scopul promovării culturii, tradițiilor, artei și folclorului din țara de origine (p. 100). Chiar aici departe de casă, parohiile au devenit adevărate centre de manifestare și organizare de evenimente culturale, comemorând atât clasicii români, cât și promovând tradițiile ortodoxe românești cu ocazia sfintelor sărbători, dar și a altor evenimente.

² În acest cartier funcționează 4 biserici baptiste, 2 pentecostale și una a adventiștilor de ziua a 7-a, din nefericire nici una ortodoxă, deși s-ar impune organizarea măcar a unei parohii și pentru ortodocșii din Dandenone.

Cea de a treia activitate este cea națională, prin care „parohiile românești cultivă în sufletele credincioșilor dragostea față de țara de baștină, lucrează în mod propriu pentru chipul românului îndrăgostit de libertate, unire și independență, făuresc credincioși care să-și iubească vatra strămoșească, dar și țara adoptivă... Toți se pot manifesta în chip unitar, păstrându-și limba, credința și cultura, identitatea într-o țară frumoasă, bogată și liberă” (p. 102). În acest sens, autorul arată că în parohii se organizau „serbări și conferințe în legătură cu aniversări și evenimente importante din istoria Bisericii și a României” (p. 102).

Ultima parte a cărții tratează despre poziția statului român față de propria imigrație înainte și după '89, arătând beneficiile democrației și rolul imigranților în promovarea imaginii și a valorilor tradiționale din țara de origine. La crearea acestor punți de legătură a contribuit și Biserica Ortodoxă Română încă din cele mai vechi timpuri.

În partea finală autorul face o evaluare a multiculturalismului din Australia reflectând asupra implicațiilor pe care acesta le are asupra societății în care, în armonie și bună înțelegere, conviețuiesc greci, ruși, român, bulgari, etc. Un factor de unitate între aceștia este credința ortodoxă pe care o împărtășesc și creștinismul, în general.

Lucrarea Părintelui Profesor Dumitru Găină este scrisă într-un limbaj elegant, academic, ce denotă caracterul, experiența pastoral-misionară și deschiderea pe care Prea Cucernicia Sa o are față de credința ortodoxă și slujirea preoțească căreia i s-a dedicat cu timp și fără timp de mai bine de 40 de ani.

În concluzie, apreciem originalitatea și efortul depus la vârsta maturității de către PC Pr. Prof. Dr. Dumitru Găină în elaborarea acestei valoroase lucrări care va îmbogăți cu siguranță pe cititorii ce doresc să cunoască realitățile din diaspora românească de pe continentul australian și eforturile depuse de primii misionari români în a doua jumătate a secolului al XX-lea în această parte a lumii. Cartea se dovedește a fi rodul unei munci bine organizate și a unei activități deosebite pe care autorul a desfășurat-o în diaspora și pe care vrea să o împărtășească și celorlalți români, completând, totodată, un gol în literatura de specialitate românească.

Dr. Veaceslav GOREANU

Mariana Ciucă, *Poezii*, Editura Tipanaste, Pitești, 2005

Autoarea, absolventă a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, la secția de Teologie-Litere, Limba română, ne propune un volum de poezii de inspirație religioasă răsărit din oceanul unei credințe pure ca a începuturilor. Meșteșugul versului este refuzat, autoarea redescoperind frumusețea lirismului absolut, într-o confesiune netulburată de efortul scrisului, imaginile revărsându-se lin, ca o binecuvântare a mâinii lui Dumnezeu.

RECENZII

Apărut în anul 2005, la editura Tipanaste din Pitești, volumul marchează o revelație. Profesoară de limba și literatura română în satul natal din comuna Obislava, autoarea se descoperă pe sine însăși într-un univers transfigurat, în care Dumnezeu coboară în lume ogindit în sufletele curate ale copiilor.

Unele poezii sunt imne închinat lui Dumnezeu, altele preaslăvesc frumusețea creației Sale. Altele, în sfârșit, sunt dedicate unui copil care, deși își găsește inspirația în realitate, se înalță în universalitate prin simbolizare și cristalizează imaginea copilului ideal. Asumându-și calitatea de educator și călăuzitor către Dumnezeu, autoarea se lasă, ea însăși, călăuzită. În versuri despre care nu se poate spune cu certitudine cui îi sunt adresate, autoarea privește spre cer prin fereastra sufletului de copil. Alteori, calitatea de filtru al luminii dumnezeiești este atribuită copilului în mod explicit:

Ți-am uns cu rouă picioarele

Să văd prin tine Soarele

Tainele cerului sunt desfăcute

Pe buzele tale tăcute (Imn, 5 septembrie 2003).

Eliberate de orice meșteșug sau constrângere, versurile sunt, după cum mărturisește autoarea, rodul inspirației pure. Dumnezeu însuși vorbește în toate:

Cuvintele Tale mă uimesc;

Zguduitor e tunetul munților (Imn, 20 iulie 2002 – de altfel, prima poezie a volumului, ceea ce conferă versurilor valoare de artă poetică).

Poeziile îmbracă uneori forma imnelor liturgice. Astfel, *Odă lui Beethoven* (text original în contextul volumului, propunând o nouă oglindă a Divinității), se construiește în stilul acatistelor. Alcătuită din șapte strofe ce se deschid, fiecare, cu câte o invocație (*Beethoven! Simfonia a treia!, Beethoven! Oda bucuriei!, Beethoven! Durere!, Beethoven! Gând și suspin!, Beethoven! Înseninare!, Beethoven! Minte îngerească!, Beethoven! Uitarea a toate!*), poezia abundă în constricții atributive genitivate: *Înălțimea munților,/ Surâsul frunților!/ A Duhului scânteia/ Și-a raiului cheia, Săltarea Mariei/ Hora veșniciei!, A lui Dumnezeu putere,/ A muritorilor avere!*. Caracteristică acestui tip de text este și prezența oximoronului realizat cu ajutorul derivării negative: *Cuprindere necuprinsă, Margine nemărginirii.*

Altundeva se întâlnește stilul poeziei religioase de sărbători:

Sfinții să te vadă,

Lacrima să cadă!

Obrăjori de aur

Fără preț teaur!

Domnul să-ți asculte

Dorurile multe!

Să fii tot frumos,

Drag și sănătos (Dragul meu băiat, 14 iunie 2003).

Construcții ce amintesc de rimele eminesciene se întâlnesc pe alocuri:

Nimeni nu cunoaște

Ceasul când se naște,

Nici când moare poate

Vremea să socoate (Sfătuire, 8 iulie 2003).

Necăutate, metaforele se ivesc strălucitoare:

Mângâie-mi cu palmele tale durerea (Imn, 24 iulie 2003),

Coborî-voi spre soare la vale!

Vom curge spre adormire

Dincolo de fire (Vom curge spre adormire, 7 august 2003),

Inima curge apă și miere

Pe mâinile bucuriei! (Imn, 14 august 2003)

Într-o lirică ce parcurge, ușor, drumul către cer al unei vieți pământeste scăldate în dragostea de Dumnezeu (*Vom curge spre adormire*).

Raluca DRĂGHICESCU

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan, *Taina Cuvântului*, Editura Universității din Oradea, 2008, 546 p.

Cartea aceasta cuprinde în compoziția și alcătuirea ei, tot anul bisericesc – cu duminicile și praznicele sale pline de tâlcul cuvântului Scripturii și al pericopei Evangheliei, atât de importante și de folositoare pentru noi creștinii, ce tindem să parcurgem drumul de la chipul la asemănarea cu Hristos – Domnul și Mântuitorul nostru, Care ne-a adus nouă răscumpărarea în viața cea veșnică din Împărăția Cerurilor. *Lucrarea de față se adresează, în egală măsură, atât preoților duhovnici, cât și fiilor duhovnicești, cu atât mai mult studenților, ucenici întru ale Teologiei, ca viitori părinți spirituali ai comunităților ce le vor fi rânduite de Dumnezeu prin chemarea lor la Sfânta Taină a Hirotoniei sau a Preoției. Cu alte cuvinte, scrierea aceasta se adresează tuturor acelor care se nevoiesc și urmăresc un real și continuu progres duhovnicesc.* „Cartea de față este „copilul” născut după ani de pregătire și meditație (a autorului). Timp de trei ani și jumătate chipul spiritual al acestui copil a luat ființă și a parcurs toate etapele, suportând și inevitabilele „dureri ale nașterii”. Cartea de față constituie făgăduința, bucuria precum și o călătorie minunată ce pornește din „gândurile Cuvântului suprem” și se îndreaptă spre gândurile și sufletele tuturor celor ce vor încerca să treacă de simpla banalitate cotidiană, într-un fel de materialitate. Rândurile care vor urma sunt darurile Cuvântului coborât în istorie și implică tainica sa lucrare în lume pentru edificarea și implementarea Împărăției lui Dumnezeu prin Biserică în creație. Ea este mărturia

cuvântului din Cuvântul suprem care zidește” – potrivit mărturiei autorului în persoana Părintelui Profesor Dumitru Megheșan.

*Cartea „Taina Cuvântului” – ce se bucură de prefața Î.P.S. Dr. Laurențiu Streza – Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului și (de) binecuvântarea P.S. Sofronie Drincec – Episcopul Oradiei - ne invită la un praznic al logos-urilor de duminică, sugerându-ne o preocupare de popas creștinesc după chinuitoarele preocupări materiale din zilele de lucru săptămânale; „Duminica” se cuvine trupului obosit a se refăce, iar sufletului a se întări cu bucurii spirituale. Paginile acestei lucrări sunt dense, pe alocuri chiar filozofice dar accesibile tuturor. Lecturarea lor ne invită să călătorim: „Cu Iisus pe valurile vieții”, „Cu Dumnezeu prin istorie”, ne explică despre: „Cincizecimea perpetuă a Duhului”, „Sfinții – între Dumnezeu și neamul lor”, ajungând la „Trei piedici existențiale ale omului contemporan”, „Recunoștința – virtute a sufletelor superioare”, „Teologia vederii”, „Icoană de caință”, „Îndemn la simplitate”, „Post și postire”, „Liturgia Sfintei Cruci”, „Scara virtuților – Scara Raiului”, „De la Demon la Înger” ori „Împăratul Slavei Crucificat”, ca să pomenim doar câteva titluri ale acestei cărți, alcătuită din șapte părți mari: „Darurile Cuvântului”, „Postul – itinerar duhovnicesc spre învierea lui Hristos și învierea noastră”, „Învierea lui Hristos – învierea noastră”, „Coborârea Logosului în istorie”, „Un tratat de antropologie pe malurile Iordanului”, „Crucificarea Sinelui” și „Iisus Hristos țința noastră finală”. Lucrarea Părintelui Dumitru Megheșan se adresează slujitorilor Sfântului Altar, teologilor, studenților, intelectualilor și tuturor celor „căzuți între tâlhari” pe drumurile lumii noastre, consumiste și egoiste. Totodată, se adresează și celor care în adâncul sufletului simt și resimt o „Prezență salvatoare, ce îi ajută, în noaptea învolburată, să strige către ceruri: „Avva Părinte!” *Tuturor li se va alătura pe calea vieții al treilea Călător spre Emaus, Iisus*” – ne convinge autorul cu foarte multe argumente. În sprijinul său și al nostru invocă duhul și cuvântul cel cu putere multă ale marilor Sfinți Părinți ai Bisericii, asceți, teologi și scriitori bisericești, cum ar fi: Grigorie Palama, Maxim Mărturisitorul, Grigorie de Nazianz, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Fericitul Augustin, Nicodim Aghioritul, Siluan Athonitul și mulți alții – pentru ca, potrivit cuvântului Sf. Ap. Pavel: „având împrejurul nostru atâta nor de mărturii, să lepădăm orice povară și păcatul ce grabnic ne împresoară și să alergăm cu stăruință în lupta care ne stă înaintea” (Evrei 12, 1).*

Dacă ar fi să ne referim, de pildă, la „Scara virtuților – Scara Raiului” vom reține că Sfântul Ioan Sinaitul rezumă doctrina spirituală a Părinților care l-au precedat, sintetizând-o și oferind-o lumii într-o manieră pătrunzătoare și clară. Mai mult, el a făcut pentru Teologia ascetică grecească lucrarea de sinteză și de concentrare pe care Sfântul Ioan Damaschin o făcuse pentru Teologia dogmatică și a știut nu numai să aprecieze cu justețe ceea ce au gândit precursorii săi, ci și să adauge abordări noi la viziunile lor. Dar este absolut remarcabil faptul că acolo unde el exprimă o opinie personală, uneori împotriva tradiției și a prejudecăților celor mai venerabile, o face pentru a mărturisi că preferă sinceritatea inimii unei austerități

strict corporale: „Părinții Sfintei Memorii au desemnat eforturile corporale ca fiind calea și fundamentul ascultării. Dar eu desemnez supunerea și spiritul de dreptate al inimii (XXV) pentru dobândirea harurilor (XXII), pentru lupta contra lăcomiei (XIV), contra blasfemiei (XXIII)”. Într-o epocă în care spiritualitatea monastică ar fi putut deveni un cod de formule (de rețete și de prescripții sterile), Sfântul Ioan amintește în permanență de datoria de a discerne și de a raporta toate la starea inimii. Difuzarea și traducerea Scării Raiului va avea o influență profundă, identificată odată cu dezvoltarea mișcării isihaste.

Importanța pedagogică a Scării Raiului constă în învățătura ei legată de modul în care omul poate să ajungă să fie conform naturii sale, vocației lui ființiale, lucru posibil prin „permanenta comunicare și simbioză a omului cu Dumnezeu”, deoarece numai prin comuniune cu Dumnezeu se poate înstrăina omul de multiplele lui patimi, precum și de tendințele ce îi denaturează realitatea profundă existențială. „Se poate spune că această comunicare interpersonală a omului cu Dumnezeu-Omul are o funcție antropologic-catartică”³. Drumul ascetic al purificării este unul al erosului dumnezeiesc, înseamnând restituirea iubirii în cadrul comuniunii interpersonale. În această comuniune are loc acea perihoreză, întemeiată pe experierea ființială proprie, a omului cu Arhetipul său, Dumnezeu. Această perihoreză creează premisa realizării unei asceze personale, a unei transfigurări ascetice. Relația iubitoare a omului cu Dumnezeu se exprimă ca autotranscendență a individualității omului⁴, prin care se tinde la depășirea sinelui propriu și la asemănarea cu Dumnezeu.

Purificarea este la Sfântul Ioan Scărarul reintegrarea individului în sinea lui autentic-personală, restaurarea stării umane de dinainte de cădere. Diferența dintre individ și persoană, la Sfântul Ioan Scărarul, constă în aceea că persoana este „raportată extatic la Dumnezeu și aproapele”⁵. Persoana se află în spațiul restaurării, în spațiul noii creații, și al învierii *év Χριστώ*. De acum, încă de când trăiește pe pământ, omul poate să își așeze trupul pe tronul lui Dumnezeu, - omul este absorbit, de parcă ar fi în cer (XXIX).

Desăvârșirea dinamică și infinită este erosul ca mișcare și înclinație a persoanei atrase de Dumnezeu. Erosul dumnezeiesc este pentru Sfântul Ioan „țelul pedagogiei lui filocalice”. Scara este un dinamism. Întrebarea cea mai importantă este acum aceasta: Unde ne aflăm pe Scară? Răspunsul trebuie să-l găsim fiecare din noi în propria conștiință. Preasfințitul Kallistos Ware ne spune că „aceasta este o Scară pe care fiecare din noi trebuie s-o urcăm, pentru noi înșine”⁶. Dacă o urcăm pentru dragostea lui Dumnezeu și însoțiți de dragostea Lui, vom cunoaște toate darurile ei

³ Philippso Savvipoulos, Ecstatiche Person als Bildungsziel bei Johannes Klimakos, Ein Beitrag zur griechisch-orthodoxen Pädagogik, Peter Lang, 1986, p. 4.

⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶ Kallistos Ware, *Introduction to the English translation*, John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Classics of Western Spirituality, NY, 1982, p. 68.

și-ale Lui. Iar în ceea ce-l privește pe Sfântul Ioan Sinaitul, „țelul pedagogiei lui filocalice“ stă în iubire și în nimic altceva. Iubirea este izvorul și puterea urcușului, este deopotrivă biruință și slavă. „*Iubirea este izvorul focului. Cu cât țâșnește mai mult, cu atât îl arde mai tare pe cel însetat. Iubirea este statornicia îngerilor, este înaintarea veacurilor*”(XXX, 18).

Invocând câteva crâmpie și din învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul, la care face referire Părintele Profesor Dumitru Megheșan, voi reține că de cele mai multe ori, majoritatea creștinilor tind în cadrul vieții duhovnicești să accentueze exclusiv ținerea tipurilor religioase și urmărirea excentrică a „darurilor supranaturale ale harului” de la Dumnezeu, fără un efort personal conștient paralel de curățire a noastră de patimile variate, ce se cuibăresc înăuntrul nostru. O astfel de poziționare a creștinilor denotă scindări interioare și conflicte psihice, ce întrețin, după ce „sunt respinse”, uitarea și ignoranța sinelui său. Într-o asemenea situație creștinul urmărește unilateral și „în exclusivitate” menținerea tipurilor religioase și participarea lui la Tainele Bisericii în principal ca substituție a intenției lui personale insuficiente pentru mântuirea lui, dar și a lipsei experienței de trăire a adevărilor evanghelice. Este cunoscut faptul că creștinul, precum fiecare om, are propriile lui iluzii „religioase” și „spirituale”. Adesea crede că vrea mântuirea lui, dar se întâmplă pur și simplu că vrea mântuirea lui. Motivul acestor iluzii trebuie căutat în psihicul „inconștient” al creștinului.

Dar Sfântul Maxim va declara cu claritate, *că totul în atitudinea noastră față de mântuire îl constituie voința noastră*⁷. *Voința noastră reală, dorința noastră și râvna noastră, pentru mântuirea noastră. Dar când nu există o voință autentică pentru mântuirea noastră, iluziile-și găsesc prilejul să triumfe, în duhul nostru și în viața noastră. Sfântul Maxim va observa că „E nevoie de voință”*⁸ *pentru realizarea mântuirii noastre, ca să sublinieze condiția esențială a valorificării salvatoare, de către creștin, a moștenirii harismatice a înfierii, pe care a primit-o de la Botez.*

Dacă voința noastră nu folosește moștenirea harismatică, atunci acest om are numai iluziile că vrea să se mântuiască. De acum încolo, se luptă cu iluziile mântuirii lui. Acest fapt de a avea voința mântuirii „fără însă de a dori într-adevăr” constituie o provocare puternică a autoconștiinței noastre soteriologice! Este posibil să avem convingerea că vrem să ne mântuim și totuși, în realitate, să nu avem o astfel de voință? *După Sfântul Maxim este posibil ca voința sau intenția noastră pentru mântuirea în Iisus Hristos, să nu fie întotdeauna veridică și autentică. De aceea scopul esențial al cunoașterii de sine trebuie să-l constituie controlul voinței autentice a noastre! Deoarece „în voința noastră stă mântuirea noastră”.*

Cum am spus și la început, cartea aceasta se adresează în egală măsură slujitorilor sfințelor altare, studenților teologi, ca viitori slujitori și părinți spirituali, dar și credincioșilor, ca penitenți și fii duhovnicești. Observăm că abordarea acestei

⁷ Vezi PG 90, 280 d, PG 90, 281 c.

⁸ PG 90, 281 d.

serioase probleme respectă toate normele științifice, susținută de un aparat critic și bibliografic foarte bine întocmit, urmărind o structură complexă, lucru care-i sporește valoarea. Expunerea temei este cursivă, clară și coerentă, folosind atât limbajul teologic elevat, cât și cel simplu, pe înțelesul credinciosului de rând. Este demn de remarcat și de apreciat abordarea făcută cu mult curaj, echilibru și luciditate a tămăduirii ori terapiei duhovnicești prin epitiimiile invocate, ce sunt adevărate medicamente spirituale.

Meritul deosebit al acestui volum constă atât în prezentarea sub forma unor eseuri teologice atrăgătoare, a învățăturii mântuitoare de suflete, cât și în radiografierea realiste, uneori provocatoare ori incisive, dar fără răutate sau ranchiună, ale „afecțiunilor”, metehnelor, bolilor și epidemiilor care bânuie ca un flagel prin acest început de secol XXI și mileniu III, în întreaga societate postmodernistă, desacralizată și secularizată; între acestea „demonismul modern” identificat sub diferite înfățișări: materialismul subtil, indiferentismul religios, plăcerile vieții dezordonate, repudierea lui Dumnezeu din viața cotidiană.

Demersul autorului în această lucrare este acela al căutării „sensului ontologic pe care-l are spiritualitatea ortodoxă și care a ferit-o de pericolul unei deontologii exterioare și de eticism, căci ceea ce vindecă „urâteniile păcatului” nu este viața morală a omului, eticismul exterior, formalist, ci unirea, comuniunea cu Dumnezeu, împărtășirea cu harul necreat. Această comuniune sau împărtășire nu este altceva decât ființialitatea omului care creează un nou mod de viață, un etos divino-uman”. Volumul aduce explicații în această direcție, prin faptul că autorul argumentează și definește „etosul ortodox ca fiind unul divino-uman, un etos al îndumnezeirii, astfel încât, despățimirea este o trecere de la etică, în sensul relativ al înțelegerii, la ființialitate, la unirea cu Dumnezeu. Și aceasta, deoarece conținutul ontologiei ortodoxe (atât de frecvent invocată de autor în carte), este îndumnezeirea, și nu doar o simplă creștere morală. Părinții Bisericii au numit viața în Hristos, îndumnezeire, pentru a arăta scopul și conținutul real al vieții în Hristos. Prin urmare, conținutul unei etici adevărate este îndumnezeirea” – și am convingerea că acest mare adevăr formează firul roșu al acestei lucrări, foarte documentată și bine argumentată și, totodată, cât se poate de originală, văzându-se aici, implicarea personală, duhovnicească și obiectiv-subiectivă a Părintelui Dumitru. În ansamblu, aceasta este perspectiva generică și foarte întemeiată în care se încadrează lucrarea de față, datorită autorului, care dorește, în acest fel să ne demonstreze adevărul și realitatea „că păcatele din lumea de astăzi, înainte de a descoperi o veritabilă criză de ordin social și politic, reprezintă una prin excelență metafizică”, ducând, într-adevăr, la o deteriorare și la o compromitere a conștiinței. Drept urmare, Părintele Dumitru ne demonstrează în această lucrare că „viața creștină se trăiește la un nivel duhovnicesc și ontologic, care este harismatic și divino-uman, după modelul lui Iisus Hristos, Dumnezeu – Omul”. De ce așa și nu altfel, întrucât „cu Hristos se introduce o nouă realitate, adică o nouă ființialitate a creației, o creație nouă în Hristos, fiindcă desăvârșirea nu este etică ci ontologică. Hristos nu este un prototip

moral, ci Unul dumnezeiesc și mântuitor". Una din observațiile esențiale ale Părintelui Megheșan este că „Întruparea lui Hristos reprezintă centrul dinamismului soteriologic al omului, iar principiul ontologic se revelează în viața în Hristos. Conținutul dinamismului soteriologic al omului coincide cu hristificarea lui ontologică, și nu se reduce la simple imperative categoriale etice, pentru că Iisus Hristos nu este pentru om „un principiu exterior” de care omul atârnă arbitrar, relativ și obiectiv, ci este în mod real și adevărat principiul lui ontologic. De aceea, Biserica lui Hristos nu este un organism modelator-etic, ci „trupul mântuitor”, „comuniunea îndumnezeirii”. Fiind persoană eclezială, omul Ortodoxiei subzistă numai în relație cu Dumnezeu, Izvorul vieții.”

Cartea aceasta ne ajută să cunoaștem adevărul că în decursul vieții Sale pământești, Fiul lui Dumnezeu curăță umanitatea de toate patimile egoiste, de toată umbra păcatului, întărind-o în săvârșirea binelui. Prin Domnul nostru Iisus Hristos se eliberează toate părțile, toate componentele firii: trupul, sufletul, sensibilitatea, mintea, voința etc., căci pe toate acestea le-a avut și El, și prin toate și-a arătat iubirea față de Dumnezeu și față de oameni. Iisus Hristos purifică etapele vieții umane, omul putând ca în orice perioadă a vârstei sale să-l slujească pe Dumnezeu. Omenirea nu mai este înrobită și constrânsă de păcat, faptele nu se mai prezintă ca manifestări inevitabile ale acestuia, căci prin Fiul lui Dumnezeu ea este eliberată și restabilită în modul autentic de viață: „Căci dăruind firii prin patimi nepătimirea, prin osteneli odihna și prin moarte viața veșnică, a restabilit-o iarăși, înnoind prin privațiunile Sale trupesti deprinderile firii și dăruindu-i acesteia prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea. Făcutu-s-a deci Dumnezeu om cu adevărat și a dat firii o altă obârșie pentru o a doua naștere, obârșie care o duce prin osteneală și durere spre plăcerea vieții viitoare”⁹. Referindu-ne la Domnul nostru Iisus Hristos ca biruitor al morții observăm faptul că după ce învinge toată ispitirea diavolului care încerca să-L atragă în mrejele plăcerii, Mântuitorul Hristos merge mai departe în manifestarea iubirii față de Dumnezeu și de oameni, neînfricoșându-Se nici de moarte, pentru ca ajungând la capătul drumului existenței pământești să poată spune fără ezitare: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (Lc 23, 46). Prin aceasta descoperindu-se, de fapt, sensul și rostul întregii jertfe pe care Hristos a împlinit-o de la Betleem la Golgota, acela de a fi introdus fiecare din noi pe acest drum al sosirii sigure înaintea lui Dumnezeu: „Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In 17, 19).

Părintele Megheșan ne descoperă și ne demonstrează nouă, fiind ca o concluzie fundamentală ce reiese după citirea cărții în întregime, că scopul ultim și ținta finală a jertfei Mântuitorului – prin asumarea patimilor și a morții pe cruce, și prin realizarea jertfei euharistice este acela al dobândirii libertății și al eliberării noastre, care, după Sfântul Grigorie de Nyssa, are trei aspecte și anume: „Primul aspect al

⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 313.

eliberării este înlăturarea divizării între trup și suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorința, tensiunea și energia. Prin nepătimirea desăvârșită, omul devine egal cu îngerii. „Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon și Plotin, dintr-o renunțare la corp, ci dintr-o sublimare a pasiunilor unui corp care-și găsește semnificația sa originară de instrument și transparent al spiritului”. „Cuvântul nu poate să vrea ca viața dreptilor să fie sfâșiată de un dualism. Ci când zidul răului va fi doborât, sufletul și trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeuirea este simplă, fără compoziție și formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu și curat, pentru ca să devină cu adevărat unul. Astfel, interiorul ascuns devine același cu exteriorul văzut, și exteriorul văzut, cu interiorul ascuns”. Transparența aceasta fizică va coincide însă cu puritatea morală și cu sinceritatea deplină față de semenii. În această transparență se va cunoaște omul pe sine așa cum este și se va arăta altora așa cum este. Iluzionarea și ipocrizia vor dispărea.

Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului și viitorului, adică a amintirii și speranței. Conștiința temporală era mereu sfâșiată prin dorință, pe de o parte, și prin regret, remușcări, pe de altă parte”. Acolo, conștiința eliberată de aceasta continuă în nesatisfacere „lasă în urmă dorința... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obținut, ea exclude amintirea din mintea ei”. „Datorită purității dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuință de mișcarea dorinței... cel ce locuiește în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinței”. „Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaște dorința pentru că nici un bine nu-l lipsește, sufletul... părăsește mișcarea și chiar dorința, care n-are loc decât când lucrul dorit nu este prezent”. Această dorință pământească se transformă „în mișcarea și lucrarea iubirii (Agapitiki kinisis), conformându-se obiectului etern prins și găsit”. Această unificare a dinamismului eu-lui într-un prezent, în care fuzionează și se identifică trecutul și prezentul, amintirea și speranța, este eternă prezența în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voiește și voiește ceea ce posedă”.

Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simțurilor și a înțelegerii (al treilea aspect). Cunoștința și iubirea devin una. A-L simți și a-L cunoaște pe Dumnezeu vor fi unul și același lucru. Unificarea întregului dinamism uman neconținut sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea este posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăși neconținut finitudinea sa. Libertatea este urcușul continuu spre Dumnezeu, originea infinită și necondiționată a spiritului uman. Libertatea este, pe de o parte, modul de realizare al naturii noastre, pe de alta, este esența ei experiență a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemișcată în sine, și este infinită în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. „Natura îngerilor și a sufletelor, zice

Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit". Urmează de aici că natura nu este ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârșită. *„Creatura nu este în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creșterii ei perpetue”*. Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. *„Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?”*

Chiar faptul că natura umană este făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creșterea ei, nu are un sfârșit. *„De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit”*. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. *„A voi să tindă mereu spre o desăvârșire mai mare, este desăvârșirea însăși a firii umane”*. Ea are în același experiența infinitului și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă în raport cu infinitul. Natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar este lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, „mereu începutul infinitului”. *„Condiția acestor experiențe ale infinitului este recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită ca act, și natura umană, infinită în potență”*, dar în același timp trăirea unei nepăsări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului este să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esență, care nu este plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea. În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul este deosebit de Creator, dar și unit cu El; întrucât este chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu este neschimbabil. Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcarea sa liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă. Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci este mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu puțință fericirea? Dacă eu-ul nu parvine niciodată să se experimenteze ca realizat, ci este mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare? Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuș neîncetat, care este o creație continuă, alungă monotonia și disperarea. Acest urcuș neîncetat întreține o fericire continuă, care se opune „saturării” origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de

fericire de la început și care ar putea să le facă să repete mereu această ieșire după ce au ajuns din nou în ea...”¹⁰.

Așadar, în vremurile de astăzi, când suferințe și necazuri foarte multe și variate cum ar fi neajunsurile și sărăcia, bolile și singurătatea, nedreptatea, patimile și violența și multe altele încearcă să cuprindă sub aripa lor nefastă cât mai mulți semenii, este foarte necesară o revenire și o reorientare sinceră a existenței noastre către Dumnezeu. Singur aflându-se, omul nu poate să depășească zidul deznădejdilor pe care suferințele și greutățile i-l aduc înaintea și astfel se confruntă permanent cu renunțarea și cu cedarea. În aceste condiții durerea și necazul își amplifică dimensiunile, lucrarea și roadele negative în sufletul uman, ajungând uneori chiar la groază și disperare. Individualismul și autonomismul nu fac decât să ne introducă în izolarea tragediei personale. Dar prin Hristos și de la Hristos primim și noi puterea și capacitatea de a învinge toate dezamăgirile pe care ni le aduc înaintea. El nu a fost o victimă în fața morții, a strămtorărilor și a batjocoririlor ce i s-au adus, ci un biruitor, Singurul biruitor adevărat asupra vieții și a morții căci în mod liber primește moartea: „Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (Ioan 10, 17-18), pentru ca nici un om să nu mai fie sclavul ei, ci în toți să se trezească dorința de dăruire, în mod liber, înaintea lui Dumnezeu.

În această lucrare, autorul mai face trimitere la morala Evangheliei care, „nu are ca scop cunoașterea și promovarea principiilor sau a regulilor eticiste obiective, ci vizează comuniunea omului cu Izvorul binelui și al vieții, cu Dumnezeu, căci morala creștină este o morală a Harului sau a vieții înnoite în Iisus Hristos, care a schimbat condițiile ontologice ale existenței. De aceea nu se limitează, nici nu-și propune și, de altfel, nici nu poate fi delimitată de imperative, reguli sau canoane, ci se extinde la libertatea Duhului vieții și a sfințeniei prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și prin conformarea ființială la voința lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, „scopul vieții creștine nu este strict psihologic sau social, ci prin excelență duhovnicesc și ontologic”. În continuarea celor expuse până aici, Părintele Dumitru Megheșan evidențiază și accentuează realitatea potrivit căreia „virtuțile evanghelice nu sunt un fenomen psihologic și eticist, ci o realitate ontologică și spirituală. Fiecare virtute evanghelică este după arhetipul Hristos: desăvârșit dumnezeiască și desăvârșit omenească, este darul Sfântului Duh și fructul participării la Harul Acestuia. De asemenea, Evanghelia face cunoscut etosul lui Dumnezeu, filiația în Hristos. Ca atare, nu poate fi interpretată în duh raționalist și nici abordată pe baza criteriilor lumesti ale unei etici umaniste”.

Prin urmare, „Legea lui Dumnezeu nu se impune din exterior, ci se interiorizează și ființează în om prin trăirea libertății în Hristos, a ontologiei harului și a comunicării cu Dumnezeu.” În concluzie, vom afirma că volumul de

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* – Vol. III, EIBMBOR, București, 1997, p. 297-299.

față urmărește clarificarea acestor deosebiri și distincții și, totodată, constituie un apel și o chemare la cunoașterea etosului patristic și scripturistic despre păcat și pocăință, despre conștiința de sine patogenă și conștiința de sine neptică. Și, nu în ultimul rând, invită la conștientizarea faptului că păcatul nu este în primul rând o ofensă împotriva așa-numitelor „legi pozitive”, ci o lucrare împotriva legilor harului și împotriva comuniunii, adică asupra conținuturilor ontologice ale vieții în Hristos – conform crezului spiritual al Părintelui Dumitru.

În fiecare epocă, oamenii lui Hristos, ca fii risipitori sau tâlhari recunoscători, chiar dacă au cunoscut căderea și slăbiciunea păcatului, a corupției, a compromiterii conștiinței și a morții naturii noastre umane plină de neputințe, n-au încercat (și chiar dacă au făcut-o, au regretat ulterior) să prezinte în fața lui Dumnezeu „auto-justificarea” ori „auto-îndreptățirea lor” sau „dreptul” ori „libertatea” lor. Însă mulți alți oameni, mai cu seamă din ziua de azi, trăiesc în mod tragic și amar propria lor cădere, din pricina „invaziei concepțiilor și a dorințelor pătrunse de iubirea pentru păcat” pe care-l și justifică, conform cuvintelor Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune că „ei transformă slăbiciunile naturii umane în materie pentru răutate”, motiv pentru care „nu se îndreptătesc”, nici nu se mântuiesc, ci „se condamnă pe ei înșiși” (Tim. 3, 11). Adevărații creștini – cei care nu sunt stăpâniți de *duhul secularizării lumii acesteia*, afectate de relativizare și desacralizare, adică autenticii purtători de Dumnezeu știau dintotdeauna, și știu și astăzi, că singura lor îndreptățire, singura lor salvare și nădejde de mântuire, precum și viața lor veșnică, este deci, adevărata lor libertate și adevărata Om, Care din iubire pentru oameni (Ioan 3, 16-17) „i-a luat asupra Lui și i-a enipostaziat în El”, în Trupul Său teandric care este Biserica”.

În încheiere, vom susține că demersul liturgic și pastoral-misionar al Bisericii (reclamat, revendicat și invocat de Părintele Profesor Megheșan ca fiind soluția ultimă și unică ce ne poate (re)sfinți, reabilita și salva pe noi, fiii ei din aceste vremuri), prin apelul făcut la „împărtășirea de darurile Sfintei Treimi” este necesar să cuprindă conceptul potrivit căruia Biserica nu este în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a învățurii lui Hristos, cea autentică. „*Așfel înțeleasă, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine, ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.*” Așadar, iată și de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (necsecularizată și necompromisă în conținutul și fondul ei intrinsec) extrem de rafinată și de nobilă, pe care puțini o știu astăzi aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile și conștiințele noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!...

Drd. Stelian GOMBOȘ

NORME DE TEHNOREDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să ții cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscritul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscrit trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.com). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

NORME DE TEHNOREDACTARE

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: Idem, *Ibidem*, cf., v., p., pp., op. cit., art. cit., ș.a., et al.

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din *IATG2 (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)*, Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se va utiliza prescurtările clasice (*O = Ortodoxia*; *ST = Studii Teologice*; *MA = Mitropolia Ardealului*; *RT = Revista Teologică* etc.). Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACȚIA

AUTORI

ABRUDAN, PR. PROF. DR. DUMITRU, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (dumitru.abrudan@mitropolia-ardealului.ro)

BUDA, LECT. DR. DANIEL, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (daniel77bde@yahoo.de)

CÂRSTEA, DR. SEBASTIAN DUMITRU, profesor de religie, Sibiu (sebastiancarstea@hotmail.com)

GOMBOȘ, DRD. STELIAN, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (steliangombos@hotmail.com)

NECULA, PR. CONF. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)

OANCEA, PR. LECT. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (oancea@gmx.de)

TOMA, DR. ȘTEFAN, consilier-secretar Editura „Andreiana”, Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu (tstefan_lucian@yahoo.com)

NEACȘU, DIAC. DRD. VASILE, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (vsneascu@yahoo.com)

PR. DRD. CĂTĂLIN PĂLIMARU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, redactor-șef al revistei Tabor și redactor la Radio Renașterea

PR. DRD. RĂZVAN TIMOFTE, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

PR. DRD. LIVIU LAZĂR, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

PROF. NICOLAE ȚURCANU, profesor asociat la Facultatea de Muzică din cadrul Universității Transilvania din Brașov

DRD. ȘERBAN GEORGE PAUL DRUGAȘ, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

ASIST. DRD. FLORIN DOBREI, Secția „Teologie Ortodoxă Didactică” din Caransebeș

PR. DRD. CĂTĂLIN TEULEA, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

RALUCA DRĂGHICESCU, profesor de religie

PROF. DRD. CRISTINA SOCOȘAN, asistent, Colegiul Anglican din Sudbury

PR. DRD. ALIN C. SOCOȘAN, preot al Parohiei Ortodoxe Grecești din Sudbury, Canada (alinsocosan@yahoo.com)

